
THE DIRECTOR GENER
Library Regr No
INDIA.

Meinem lieben Freunde

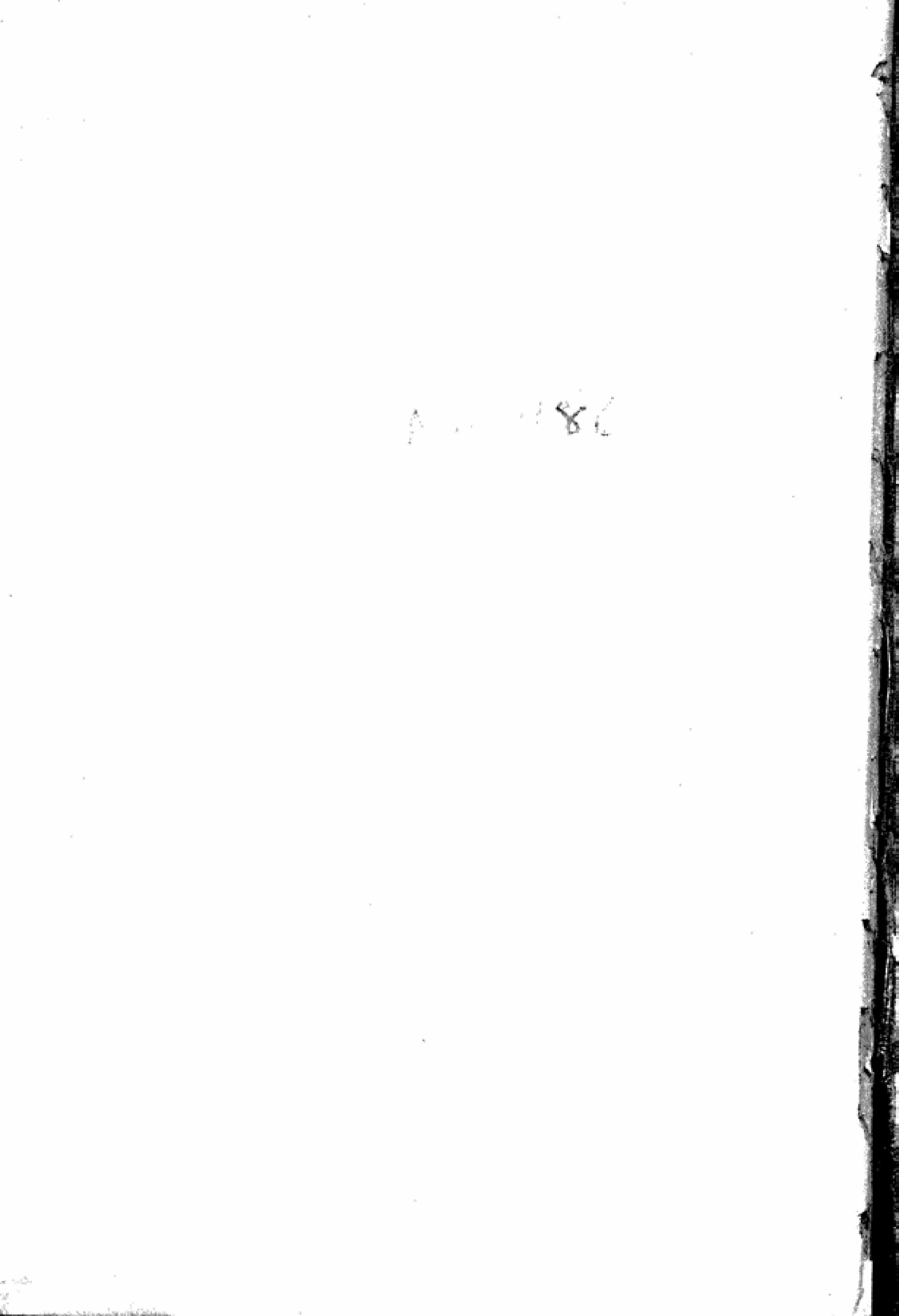
C. Snouck Hurgronje

widme ich

diese Blätter.







Inhalt.





Vorwort.

Jahre hindurch lag das Manuscript des hier veröffentlichten Bandes, sowie ein grosser Theil seiner Fortsetzungen in meinem Pulte. Verhältnisse, welche wenig geeignet sind, literarische Thätigkeit in grösserem Zusammenhange zu fördern, haben mich immer wieder zum Aufschub genöthigt, und erst der von lieben Freunden auf mich geübte Zwang veranlasste den Beginn der Veröffentlichung von Materialien, von deren baldigem Erscheinen ich in der Vorrede zu den „Ẓâhiriten“ (Leipzig, O. Schulze, 1883) mit vorschneller Zuversicht sprechen zu dürfen glaubte. Die tiefeinschneidenden Bücher von Robertson Smith und Wellhausen über arabisches Alterthum trafen mein fertiges Manuscript, in welchem — was bei der Benutzung gleicher Quellen wohl leicht geschieht — manche Abschnitte mit jenen Uebereinstimmendes enthielten. Soweit es ohne Auflösung des Zusammenhanges möglich war, habe ich nun Vieles aus meiner Arbeit zurückgestellt, mich mit Hinweisen auf die genannten Schriftsteller begnügend. Oft wäre dies aber ohne Störung des Zusammenhanges oder völlige Umarbeitung der betreffenden Abschnitte nicht ausführbar gewesen.

In den mit diesem Bande beginnenden „Muhammedanischen Studien“ gedenke ich eine Reihe von Abhandlungen über Entwickelungsgeschichte des Islam zu vereinigen. Einiges, was ich in früheren Jahren aus diesem Kreise meiner Studien in ungarischer und französi-

scher Sprache veröffentlicht habe, wird in erheblich erweiterter Fassung und mit Hinzufügung der in jenen Veröffentlichungen zuweilen zurückgehaltenen Quellennachweisen und der an diese geknüpften Ausführungen, also in völliger Umarbeitung, zugänglich gemacht werden. In dem vorliegenden ersten Bande ist das einleitende Kapitel die erweiterte Neugestaltung einiger Blattseiten meines durch die ungarische Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Buches „Az Iszlám“ (Budapest 1881); der zweiten Nummer der Excurse liegt meine Abhandlung „Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes“, erschienen in der Revue de l'histoire des religions Bd. X (1884) p. 332—359, zu Grunde. Da es mir hier mehr darauf ankam, die muhammedanischen Momente hervortreten zu lassen, hat die Abhandlung besonders auch nach dieser Richtung eine Erweiterung des Materials erfahren. Es wird mir wohl nicht zum Vorwurfe gemacht werden, dass manche in jenem Versuche zuerst gesammelten Daten, welche seit der Veröffentlichung derselben, von meiner Arbeit völlig unabhängig, theilweise auch anderweitig zusammengestellt sind, in dieser Neubearbeitung nicht bei Seite gestellt wurden. — Die pp. 197—216 gelieferte Studie, zu welcher die vorhergehenden Kapitel als Vorbereitung dienen sollen, verdankt ihre Entstehung der öffentlichen Aufmunterung zu derselben in der Abhandlung: Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit, von Baron Victor v. Rosen (Mélanges asiatiques 1880, VIII, p. 750 Anm. 7).

Orientalische Schriftzeichen sind in dieser Publication vermieden worden und werden auch in den Fortsetzungen transscribirt werden. Die bei solcher Umschreibung fast unvermeidlichen Schwankungen (auch zwischen der grammatischen und der volksthümlichen Aussprache) werden fachkundige Leser nicht stören, Nichtorientalisten kaum auffallen. Einige stehen gebliebene Druckfehler möchte ich noch hier berichtigen: p. 9 penult. st. einen l. ein; — 10, 4 u. st. ǵûd l. ǵûd; — 29, 6 u. l.

Ǵaʿfar; — 48 penult. l. Banû; — 59,7 l. Nâbiġa; — 111, Anm. Z. 7 l. karaḳmi; — 142 ult. st. bih l. bihi; — 145, 7 u. l. Ḳuṭb. Damit ist wohl die Zahl der weggebliebenen diakritischen Punkte und Zeichen lange nicht erschöpft. — Für die Lücke p. 31, 5 möge nachträglich auf die Conjectur v. Kremer's in den Beiträgen zur arabischen Lexikographie I, p. 38 verwiesen werden.

Noch einige Worte über die Citate in den Anmerkungen. Die Bedeutung der Abbreviaturen wird wohl den mit der Literatur vertrauten Lesern ohne weitere Erklärung deutlich sein; hervorheben möchte ich nur, dass der Buchstabe B. vor Traditionscitaten, auf die Sammlung des Buchârî hindeutet. Von orientalischen Druckwerken habe ich die älteren, zumeist in den siebziger Jahren erschienenen Ausgaben benutzt; die meisten sind in der Vorrede zu den „Ẓâhiriten" bezeichnet. Das Sîrat ʿAntar wird nach der Kairoer Shâhîn'schen Ausgabe in 32 Bändchen[1] citirt, das Saḳṭ al-zand des Abû-l-ʿAlâʾ nach der Bûlâḳer Ausgabe vom Jahre 1286 in 2 Bänden; seitdem ist auch dieses Werk im Orient wieder gedruckt worden (Brill's Catal. périodique nr. 589).

Die benutzten Handschriften sind an Ort und Stelle näher bezeichnet, Al-Ṣiddîḳî's Werk durch ein Versehen erst p. 79 Anm. 5. Das Kitâb al-bajân wal-tabjîn von Al-Ǵâḥiẓ (Hschr. nr. 724 der Universitätsbibliothek in St. Petersburg) war mir in der collationirten Abschrift meines allerzeit bereitwilligen lieben Freundes Herrn Baron von Rosen zugänglich, dem ich zu innigem Danke dafür verpflichtet bin, dass er mir seine Abschrift vor mehreren Jahren für lange Zeit zu freier Benutzung zur Verfügung stellte. Herr Baron von Rosen würde

---

1) Es ist merkwürdig, dass das 31. Bändchen dieser Ausgabe im Kairoer Buchhandel — wenigstens seit 1874 — fast gar nicht vorkommt; die Exemplare, die ich von dieser Ausgabe gesehen habe, entbehren alle dieses vorletzten Theiles, und dieser Mangel wird zumeist durch die allerschlauesten Kniffe und Fälschungen verdeckt und dem Käufer für den ersten Blick unkenntlich gemacht.

den Erforschern der muhammedanischen Cultur- und Literaturgeschichte einen guten Dienst erweisen, wenn er seine ebenso mühsame wie gewissenhafte Bearbeitung dieses überaus wichtigen arabischen Werkes, das von späteren Adab-schriftstellern, besonders von Ibn ʿabdi rabbihi und Al-Ḥuṣrî in der liberalsten Weise — von letzterem zumeist ohne Angabe der Quelle — ausgeplündert wurde, durch Herausgabe desselben allgemein zugänglich machen würde.

Bald hoffe ich den zweiten Band dieser Sammlung — welcher zunächst eine Studie über Ḥadîth und Ḥadîth-literatur enthalten soll — folgen lassen zu können. Für die eifrige Beförderung des Zustandekommens dieses Unternehmens bin ich meinem verehrten Freunde Herrn Professor August Müller in Königsberg erkenntlich, sowie auch meinem gewesenen Schüler, Herrn Dr. Martin Schreiner in Csurgó für die bereitwillige Anfertigung des Index zu diesem ersten Theile.

Budapest, im October 1888.

I. G.

Einleitendes Kapitel.

Muruwwa und Dîn.

I.

Ein vergebliches Unternehmen wäre es, eine auf **alle** Schichten des **Araberthums** sich erstreckende Charakteristik der religiösen Zustände dieses Volks vor der Ausbreitung des Islam zeichnen zu wollen. Wenn man die religiöse Haltung, welche sich in den uns erhaltenen Resten der alten arabischen Poesie kundgiebt, mit jenen — zum Theil einander widersprechenden[1] — Daten vergleicht, welche aus nichtarabischen Berichten über religiöses Leben und religiöse Gewohnheiten der heidnischen Araber geschöpft werden, so muss man in der Ueberzeugung bestärkt werden, dass das Generalisiren von örtlichen Erfahrungen auf diesem weiten Gebiete ein Fehler wäre. Das Religionswesen der arabischen Stämme und Gesellschaften war in den verschiedenen geographischen Kreisen der Ausbreitung dieses Volks sicherlich verschieden geartet. Es wäre jedenfalls verfehlt, wollte man das religiöse Leben der unter dem Einflusse einer feinern Cultur sich entwickelnden Nordländer in Petra, Syrien und Mesopotamien, wo sich die Araber schon in sehr alten Zeiten ansiedelten, unter den primitiveren Stämmen Centralarabiens wiederfinden; höchstens in den inmitten dieses Gebietes blühenden Städten, deren Verkehr sie mit civilisirteren Verhältnissen in Verbindung setzte, wurde auch in religiösen Dingen der Einfluss dieses Verkehrs fühlbar und von dort strömte auch manches zu den Barbaren der Wüste aus.

Wenn wir hier von **Arabern** reden, so lassen wir die entwickelteren Verhältnisse des nördlichen Araberthums, sowie auch die alte Cultur Südarabiens ausser Betracht und unser Augenmerk richtet sich nur auf die

1) Nur ein Beispiel, welches die Vergleichung der **Narrationes** des hl. **Nilus** (Anf. des V. Jhd.) mit dem Bericht des **Antoninus Martyr**, der im Jahre 570 die Araber der Sinaihalbinsel beobachtete, bietet. Jener sagt (ed. Migne, **Patrologia graeca** Bd. LXXIX, p. 612 ff.), dass die Araber gar keine Götzenbilder haben; dieser spricht (**Perambulatio locorum sanctorum** ed. Tobler c. 38, p. 113) von einem marmornen Idol, weiss wie Schnee, welches der Mittelpunkt grosser Feste ist, und erzählt die Fabel von der zeitweiligen Farbenveränderung dieses Götzenbildes.

das centrale Arabien bewohnenden, freilich auch nach Norden wandernden Stämme, jene Stämme insbesondere, welche den alten Arabern ihre Poeten lieferten,[1] aus deren kräftigen Gedichten wir uns zumeist über die Weltanschauung dieser Gruppe des Araberthums belehren lassen.

Diese Producte des altarabischen Geistes, auf welchen Muhammeds Predigt so mächtig einzuwirken sich berufen fühlte, wie sie uns durch gründliche philologische Bearbeitung jetzt immer mehr und mehr zugänglich werden, lassen uns mit Bezug auf die religiöse Frage unbefriedigt. Man geht nicht fehl, wenn man, wie dies jetzt weniger bereitwillig zugestanden wird, als es in früheren Zeiten geschah, aus der religiösen Dürre, die uns aus der realistischen Poesie der Dichter entgegenstarrt, auch fernerhin — mindestens für jene Zeit, in welcher diese Dichtungen entstanden sind, also für die dem Islam unmittelbar vorangehende Zeit — die Folgerung zieht, die Dozy aus dem Mangel namhafter Spuren eines tiefern religiösen Sinnes in der Poesie der heidnischen Araber gezogen hat,[2] dass nämlich „welcher Art ihre Religion auch war, sie nahm im Allgemeinen wenig Platz im Leben des Arabers ein, da er vertieft war in die Interessen dieser Erde bei Kampf, Wein, Spiel und Liebe.“[3]

Einzelne hervorragende Individuen haben sich allerdings tieferen religiösen Anregungen, die sie aber nicht aus dem nationalen Geiste schöpften, sondern ihren besonderen Berührungen und Beziehungen verdankten — die Leute waren viel auf Reisen nach dem Norden und Süden, man denke nur an das ausgebreitete Wanderungsterrain eines der letzteren unter ihnen, Al-A'shâ[4] — zugänglich gezeigt; aber auch in ihnen erweisen sich die aufgenommenen religiösen Gedanken nicht als organische Elemente des innern Lebens. Sie machen — wie wir dies namentlich beim Dichter Labîd beobachten können — den Eindruck ganz mechanisch aufgepfropfter Sätze,[5] die

---

1) vgl. Nöldeke, Die semitischen Sprachen. Eine Skizze, p. 46.

2) Dies gälte selbst in dem Falle, wenn die blosse Erwähnung heidnischer Götternamen eine häufigere wäre, als sie es thatsächlich ist (Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, p. IX, Anm. 2). Hingegen wollen wir zu den Beispielen dafür, dass aus religiösen Rücksichten die Spuren heidnischer Momente aus den Resten der vorislamischen Poesie hinauscastigirt wurden, eins hinzufügen. Zejd al-chejl erwähnt in einem Gedicht das azditische Idol 'Â'im (Jâk. III, p. 17); man hat aber die Erwähnung dieses Götzen nicht geduldet und aus lâ wa 'â'im gemacht: wal 'amâ'im Ag. XVI, p. 57, 2 v. u.

3) Geschichte der Mauren in Spanien, I, p. 15.

4) Thorbecke, Morgenländische Forschungen, p. 235 und dazu Jâkût III, p. 86, 16.

5) Man kann sich davon überzeugen, wenn man nur die Inhaltsübersicht seines Dîwân in v. Kremer's Abhandlung über denselben (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der WW. phil. hist. Cl. XCVIII — 1881 — p. 555 ff.) ansieht.

sich nicht zu Grundsätzen erhoben, welche auf ihre ganze Weltanschauung, die trotz einiger pietistischer Floskeln im Wesentlichen auf dem Niveau des gewöhnlichen altarabischen Lebens steht, bestimmenden Einfluss geübt hätten.

Wesentlich anders steht es um den religiösen Sinn, der sich uns in den Denkmälern anderer arabischer Kreise, z. B. des südarabischen Kulturlandes offenbart. In diesen ist das Vorherrschen religiöser Gesichtspunkte nicht zu verkennen, und im Vergleich mit ihnen tritt die Abwesenheit religiösen Fühlens bei den im Norden hausenden Araberstämmen um so auffallender in die Augen. Selbst die Sprache der südlichen Araber bietet eine grössere Fülle von religiöser Nomenclatur als die in dieser Beziehung dürftige, sonst so reiche Sprache der Nordaraber.[1] Der südarabische Fürst dankt in seinen Weihinschriften den Göttern, die ihm Sieg verliehen über seine Feinde, und die Krieger errichten Votivdenkmäler ihrem göttlichen Beschützer „dafür, dafs er sie mit gehörigen Tödtungen beglückt hat und auf dass er fortfahre, ihnen Beute zu gewähren“, dafür dass er sie aus Kriegsüberfällen unversehrt hervorgehen liess, wie denn die dankbar unterwürfige Gesinnung an die Götter[2] den Grundton der uns erhaltenen südarabischen Denkmäler bildet.[3] Der centralarabische Krieger prahlt mit seinem Heldenmuth und der Tapferkeit seiner Gefährten: es kommt ihm nicht in den Sinn, höheren Mächten — wenn er auch die Anerkennung ihrer Gewalt nicht vollends ausschliesst — für seine Erfolge dankbar zu sein. Nur der Gedanke an die Nothwendigkeit des Todes, Resultat tagtäglicher Erfahrung, vor welcher er seinen Sinn nicht verschliessen konnte, flösst ihm hin und wieder den herben Gedanken an die Manâjâ oder Manûna[4] d. h. an die Schicksalsmächte ein, welche ganz blind, ihres Zieles unbewufst,[5] jedoch unausweichlich wirkend alle Pläne der Sterblichen vereiteln können;[6] das Glück steigert seinen Egoismus, erhöht sein Selbstgefühl und ist zum letzten geeignet, ihn

---

1) Halévy, Journal asiat. 1872. I. p. 544. Aus der religiösen Nomenclatur der Südaraber ist auch manches ins Nordarabische lehnweise eingedrungen.

2) z. B. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler p. 29 und öfters.

3) Ein schöner Typus unter vielem, was man anführen könnte, ist die Inschrift Osiander nr. 4, s. Prideaux in Transactions of Soc. Bibl. Arch. V (1877), p. 409.

4) Ich glaube auch manawât, die Manawât ruft P. Aelius Theimes in einer lateinischen Inschrift an, die in Várhely (Ungarn) gefunden und von Prof. Torma in den Archaeolog. epigr. Mittheilungen aus Oesterreich (Wien 1882) VI, p. 110 publicirt wurde.

5) Zuhejr. Mu'all. v. 49.

6) Wie persönlich man die Manâjâ vorgestellt hat, kann man noch in muhammedanischer Zeit bei Al-Farazdaḳ (Dîwân ed. Boucher p. 12 ult.) sehen. Ueber M. hat eingehend abgehandelt W. L. Schrameier in seiner Promotionsschrift Ueber den Fatalismus der Araber, Bonn 1881.



religiös anzuregen. Nur jene Momente des Lebens, welche mit seiner Stämmeverfassung zusammenhängen, erzeugten einige wirkliche religiöse Pietät in der Seele des heidnischen Arabers,[1] und daran hat sich eine Art von Ahnencultus emporgearbeitet, wie denn auch die hauptsächlichsten Attribute der arabischen Sittlichkeit mit den Gewohnheitsgesetzen zusammenhängen, welche das gesellschaftliche Leben regelten.

Die seltenen Spuren einer Bethätigung des religiösen Sinnes werden wohl nicht von jenem Einfluss loszulösen sein, den das südliche Arabien auf die nördlicheren Theile des Landes übte;[2] in Jathrib, wo aus dem Süden eingewanderte Stämme hausten, hat die heimathliche Sinnesweise eine religiösen Regungen mehr zugängliche Stimmung erzeugt, die auch dem Erfolge Muhammeds zu gute kam.[3] Im Allgemeinen aber konnte Muhammed im Geiste seiner Volksgenossen auf wenig Momente zählen, die dem Erfolge seiner Predigt unter ihnen günstig waren. Was er brachte, war das gerade Gegentheil ihrer Lebensanschauung, ihrer Ideale und der Ueberlieferungen ihrer Ahnen. Daher der helle Widerspruch, der ihm von allen Seiten entgegentritt. Nicht so sehr die Zertrümmerung der Götzen war es, dem sich die Heiden entgegenstemmten, als die pietistische Gesinnung, die ihnen eingepflanzt werden sollte: das Bestimmtsein des ganzen Lebens durch den Gedanken an Gott und an seine vorherbestimmende und vergeltende Allgewalt, das Beten, Fasten, die Enthaltsamkeit von gern erstrebten Genüssen, das Opfer an Geld und Gut, was ihnen im Namen Gottes abgefordert wurde. Dabei sollten sie manches, was ihnen bisher als höchste Tugend galt, von nun ab als Barbarei (ǵahl) betrachten und einen Menschen als ihren obersten Führer anerkennen, dessen Rechtstitel auf diese hohe Anerkennung in ihren Ohren geradezu ungewöhnlich und unverständlich klangen und so grundverschieden waren von den Vorzügen, auf die ihr Ruhm und der Ruhm ihrer Ahnen begründet war.

II.

Zuvörderst, und nun noch ganz abgesehen von dem besondern Inhalt und der geistigen Richtung der Verkündigung Muhammeds, ist es ja gleich die Persönlichkeit des Propheten, welche wenig dazu angethan war, Menschen zu imponiren, die ihre Bewunderung und Verehrung nur mächtigen Individualitäten von ganz anderer Art zollten, als es der „Gesandte Gottes"

---

1) Die hierher gehörigen Thatsachen sind durch Robertson Smith in Kinship and marriage in early Arabia ans Licht gezogen worden.

2) vgl. Journal asiat. 1883 II, p. 267.

3) Ueber jene Momente, die in Medina den Erfolg Muhammeds förderten, s. Snouck Hurgronje in De Gids 1886 nr. 5 (De Islam, Separatabdr. p. 32).

gewesen, welcher ja selbst in seinem eigenen Geschlechte eine ganz unbedeutende Stellung einnahm. Wie sollte der Ruf eines solchen Menschen ihm freiwillige Anhänger unter den zügellosen Stämmen der Wüste anwerben? Schon die Persönlichkeit des Städtebewohners — ein solcher war Muhammed — mochte sie abgestossen haben. Der Beduine erblickte im Charakter des Muhammed nicht jene hohen Eigenschaften, die seinesgleichen an seinen Shejchen zu bewundern pflegt. Muhammed, der durch die transcendentalen Dinge, die man aus seinem Munde zu hören bekam, manchem der ungläubigen Städter zu imponiren pflegte, war in den Augen des Wüstensohnes gar keine Autorität. Dieser fand nichts Ehrwürdiges an ihm, denn er hatte kein Verständnis für den Charakter eines Menschen als Abgesandten Gottes.

Dies Gefühl veranschaulichen uns einige in späterer Zeit aus der Kenntniss des Beduinencharakters heraus entstandene Erzählungen. Während ihres Zuges nach Mekka stiess die Schaar des Propheten auf einen Wüstenaraber, von dem sie Auskünfte verlangte. Um ihren Fragen mehr Gewicht zu geben, theilten sie mit, dafs sich der „Gesandte Gottes" unter ihnen befinde. „Wenn du der Gesandte Gottes bist", sagte hierauf der Beduine zu Muhammed, „so sage mir, was befindet sich im Leibe dieser Kamelstute hier."[1] Nur Prophezeiungen solcher Art hätten ihm Achtung einflössen können vor einem Manne, der sie zu ertheilen im Stande gewesen wäre. Predigten über das jüngste Gericht, über Gottes Willen und anderes transcendentale Zeug imponirte dem Wüstensohn nicht. Dann war jeder arabische Stamm viel zu sehr von der Bewunderung seiner selbst erfüllt, als dafs seine Mitglieder ohne Weiteres einen Mann, dem man nicht viel von jenen Tugenden nachrühmen konnte, die dem Araber als das Endziel der Vollkommenheit gelten, als den „Besten der Menschen" hätten anerkennen mögen. Einen solchen suchte der Araber zuvörderst in seinem eigenen Stamm unter den Helden seiner Vergangenheit oder Gegenwart. Abû Rabîʿ aus dem Stamme Ganijj sagt noch in der zweiten Hälfte des I. Jhd.: „Die Vorzüglichsten unter den Menschen sind die Araber, unter diesen die Moḍarstämme, unter diesen die Ḳejsiten, unter diesen die Sippe der Jáṣur, unter diesen die Familie Ganijj, und unter den Ganijj bin ich selbst der Vorzüglichste. Also bin ich der Vorzüglichste unter den Menschen."[2] Wie mögen nun erst die Ahnen dieser Menschen zur Zeit des Auftretens des Muhammed gefühlt haben!

Muhammed klagt in seinen Offenbarungen über die Schwierigkeiten, die ihm die Bekehrung der Wüstenbewohner bereitete. „Die Araber, die Bewohner der Wüste sind stärker im Unglauben und in der Heuchelei (als

---

1) Ibn Hishâm p. 433. 2) Al-Mubarrad p. 352.

die Stadtaraber) und mehr disponirt nicht zu wissen die Grenzen (Gesetze), die Gott seinen Propheten geoffenbart hat. Unter diesen Arabern giebt es solche, welche das, was sie (für Glaubenszwecke) spenden müssen, als ein Zwangsdarlehen betrachten und auf die Wendung der Ereignisse lauern."[1]

Allerdings giebt es auch — wie es im folgenden Verse heisst — Ausnahmen, gläubige Beduinen, die gerne auch für Muhammeds Zwecke spenden und darin ein Mittel sehen, Gott näher zu kommen; aber diese waren die Minderzahl. Und auch unter den Gläubigen giebt es solche, die ihren Glauben nur äusserlich bekennen, im Herzen aber keine Neigung fühlen zur Moral des Islâm und seinem Dogma,[2] keinen Sinn dafür bekunden, was Muhammed unter „Hingebung an Gott" verstand und lehrte.[3] Noch näher bestimmen einige in den Traditionen aufbewahrte Daten das Verhältniss der Beduinenaraber zur Religion: „Rohheit und Verstocktheit ist Eigenthümlichkeit jener Schreier (faddâdîn), der Zeltenbewohner aus den Stämmen Rabî'â und Moḍar, welche Kameele und Rinder treiben (wörtl. bei den Schweifwurzeln ihrer Kameele und Rinder).[4] Rohheit und Missachtung wird ihnen im Verkehr mit dem Propheten zum Vorwurf gemacht.[5] Es ist leicht begreiflich, dafs auch die Bekehrten unter ihnen nicht gerne in der Umgebung Muhammeds blieben, weil ihnen das städtische Leben nicht behagte; sie kehrten in die Wüste zurück, nachdem der Prophet ihr Huldigungsgelöbniss zu lösen sich nicht Willens zeigte.[6] Wie wenig sie von der Beduinennatur abgelegt hatten, kann das Beispiel jener Bekehrten aus den Stämmen 'Ukl und 'Urejna zeigen, welche, nachdem sie einige Zeit in der Umgebung Muhammeds gelebt hatten, zu dem Propheten sprachen: „Wir sind Leute, die an die Eutern der Kameele gewöhnt sind, wir sind nicht Leute der Erdscholle, in Medina ist es uns unbehaglich und das Leben daselbst thut uns nicht wohl." Der Prophet schenkte ihnen denn auch eine Heerde, stellte ihnen einen Viehhirten zur Verfügung und erlaubte ihnen, Medina zu verlassen, um sich wieder nach Herzenslust ihrer gewohnten Lebensart hinzugeben. Kaum waren sie bis zur Ḥarra gekommen, fröhnten

1) Sûra 9: 98—99. 2) ebenda 48: 11. 3) ebenda 49: 14.

4) B. Manâḳib nr. 2.

5) Beispiele dafür findet man B. Waḍû' nr. 60. 61. Adab nr. 67. 79. vgl. Ibn Ḥaǵar I, p. 993. Zu beachten ist das Wort A'râbijja „beduinische Art" in Verbindung mit ǵafâ' = Rohheit bei Al-Balâḏori p. 425, 1. 'Omar b. 'Abd al-'Azîz, der geschworene Feind des Luxus in der Lebensweise, die sich unter dem Chalifat ausbildete, findet in den Beduinen wenigstens ihre bedürfnisslose Lebensweise lobenswerth. „Niemand wäre den frommen Vorfahren ähnlicher als die Beduinen, wenn sie nicht ihre rohe Art (ǵafâ') von ihnen unterschiede" (Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al bajân fol. 47a).

6) B. Aḥkâm nr. 45. 47. 50.

sie wieder ihrem alten Unglauben, dann tödteten sie den Hirten und trieben die Heerde weiter mit sich. Es ereilte sie die grausamste Ahndung des Propheten.[1]

Einst — so erzählt die Tradition — sagte der Prophet zu seinen Genossen: „Wer mir den Berghang dort, nämlich den von Murâr bei Ḥudejbija, erklimmt, dem werden die Sünden abgenommen, so wie sie den Banû Isrâ'îl abgenommen wurden.“ Die Berittenen der Banû Chazrağ machten sich zu allererst an diese Aufgabe, und die Uebrigen folgten ihnen schaarenweise. Der Prophet verkündigte ihnen denn auch die Verzeihung ihrer Sünden. Ein Beduine stand dabei, er ritt ein braunes Kameel; alle drangen in ihn, sich seiner Sünden durch die Ablegung der vom Propheten bezeichneten Probe zu entledigen. Er aber sagte: „Dass ich mein verirrtes Kameel wiederfände, ist mir erwünschter, als dass euer Genosse da um die Vergebung meiner Sünden bete.“[2] Denn lediglich die Aussicht auf höhere Stellung innerhalb der arabischen Gesellschaft, oder das noch tiefer stehende Motiv gemeinen materiellen Gewinnes hätte dieses durch und durch realistisch angelegte Volk bestimmen können, dem Rufer zu folgen, der ihm Unverständliches verkündete. Manche unter ihnen, denen die Hinweisung auf Belohnung und Wohlergehen imponirte, mochten nun auch von der Bekennung des Islâm das Gedeihen aller ihrer Geschäfte, die stete Erfüllung aller ihrer Wünsche erwarten, und nachdem sie die Erfahrung lehrte, dass ihre äusseren Angelegenheiten auch nach ihrer Bekehrung denselben Wechselfällen und Zufälligkeiten unterworfen sind, den Islâm wie einen ungnädigen Fetisch weggeworfen haben. Auf solche Wüstenaraber soll sich der Koranvers (22: 11) von den Menschen, die Gott „auf einer Kante dienen“, beziehen. Es kamen Beduinen nach Medina — so sagt die traditionelle Exegese dieser Stelle — welche, wenn ihr Körper gesund war, ihre Stuten schöne Füllen warfen und ihre Weiber wohlgeformte Knaben zur Welt brachten, wenn ihre Habe und ihr Vieh sich vermehrte, mit dem Islâm, dem sie diese gute Wirkung zuschrieben, zufrieden waren. Ging aber die Sache verkehrt, da schoben sie alles auf den Islâm und wendeten ihm den Rücken.[3]

Den echten Beduinen zogen also die Heilsverkündigungen des Propheten wenig an. Die Sprache, die im Koran gesprochen wurde, klang ihm fremdartig und er hatte kein Verständniss für dieselbe. Unter „froher Botschaft“ und „Erlösung“ verstand er etwas Anderes als Anweisungen für die ewige Seligkeit. ʿAmrân b. Ḥuṣejn erzählt, dass er anwesend war, als der Prophet die Banû Tamîm einlud, die „frohe Botschaft“ anzunehmen,

1) B. Zakât nr. 68, Dijât nr. 22, Ṭibb. nr. 29.
2) Muslim V, p. 348. Eine andere Version bei Wâḳidi-Wellhausen p. 246.
3) Al-Bejḍâwî I, p. 628, 21 ff.

und diese des Propheten Verheissung mit den Worten zurückwiesen: „Du bringst uns frohe Botschaft; so gieb uns doch lieber etwas.“ Ganze Kapitel der Lebensbeschreibungen des Propheten beschäftigen sich in der Regel mit der Schilderung der Unempfänglichkeit der Stämme für den Glaubensruf Muhammeds. Es ist immer der krasseste Egoismus, den sie ihm entgegensetzen. Als er seine Botschaft den Banû ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa anbot, da antwortete ihr Wortführer Bejḥara b. Firâs: Wenn wir dir nun huldigen sollten, und du deine Gegner überwältigst, werden wir dann nach dir zur Herrschaft kommen?“ . . . Und als ihn Muhammed betreffs dieser Machtfrage auf den Rathschluss Allâh's verwies, der die Macht nach seinem Belieben verleiht und vorenthält, da gefiel ihm die Sache gar nicht mehr und er antwortete: „So sollen wir denn unsern Hals um deinetwillen als Zielscheibe herhalten für die Araber, und wenn du obsiegst, dann sollen Andere die Herrschaft haben. Wir können diese Angelegenheit nicht brauchen.“[1]

Diesem Verhalten der Beduinen gegenüber dem emporkommenden Islâm ist es zuzuschreiben, dass wir in der Gesetzgebung, wie dieselbe in der Tradition auf den Propheten selbst zurückgeführt wird, deutliche Spuren der Zurücksetzung und Missachtung der Beduinen gewahren. Der Prophet soll z. B. verboten haben, von den Geschenken eines Wüstenarabers zu geniessen, und hatte sich vor seiner eigenen Umgebung zu rechtfertigen, als er Milch, welche er von der Aslamitin Umm Sunbulâ zum Geschenk erhielt, in seine Gefässe giessen liess.[2] Und selbst noch damals, als es sich nach der ersten Erstarkung der muhammedanischen Gesellschaft darum handelte, dass die Anhänger der muhammedanischen Gemeinde ihren Antheil an dem materiellen Gewinn der Kriege und Beutezüge erhielten, wurden die Beduinen vor den Städtern zurückgesetzt. Diese Zurücksetzung der Wüstenbewohner ist noch aus der Zeit des Chalifen ʿOmar II. bezeugt.[3]

Allerdings sind die traditionellen Nachrichten, die wir in obigen Ausführungen benutzten, und jene, welche im weiteren Verlauf unserer Betrachtungen zur Verwerthung kommen, nicht so bezeugt, um sie als zeitgenössische Daten aus jener Zeit betrachten zu können, aus welcher stammend sie uns in den Quellen vorgelegt werden. Nichtsdestoweniger können sie als lebendige Zeugen des Verhältnisses der unverfälschten arabischen Gesellschaft zu der neuen Lehre dienen. Denn wenn das Verhältniss der Beduinen zur muhammedanischen Lehre noch zur Zeit des erstarkten, ja herrschenden Islam, in welcher der grösste Theil der Traditionen gezimmert wurde, aus der Erfahrung geschöpfte Darstellungen, wie die oben mitgetheilten

---

1) Ibn Hishâm p. 283. 2) Ibn Ḥagar IV, p. 896. 3) Al-Balâḏorî p. 458.

zuliessen; wie mag erst dies Verhältniss zu jenen Zeiten gestanden haben, als der Ruf des mekkanischen Träumers, dem einige Betbrüder in Medina folgten, zu allererst in die Wüste drang!

III.

Noch mehr als die Persönlichkeit des „Gesandten Gottes" ist es Inhalt und Richtung seiner Lehre, was dem Araber im Grunde seiner Seele zuwider war. Die Grundgedanken der Predigt Muhammeds waren in ihren Einzelheiten ein Protest gegen Vieles, was dem Araber bisher als werthvoll und edel galt. Die höchste ethische Vollkommenheit im Sinne des heidnischen Arabers konnte in muhammedanischem Sinne als tiefste sittliche Versunkenheit gelten, und umgekehrt. Ungefähr so wie der Kirchenvater Augustinus, betrachtete auch die muhammedanische Lehre „die Tugenden der Heiden als glänzende Laster."

Bekehrte sich also jemand ehrlich zum Islam, so bekannte er sich zu Tugenden, die dem arabischen Sinne als Niedrigkeiten galten. Keine echte Araberseele mochte in das Aufgeben ihrer angestammten Tugendideale willigen. Als die Frau des Helden ʿAbbâs b. Mirdâs erfuhr, dass ihr Gatte sich dem Propheten anschloss, verwüstete sie ihren Wohnsitz und kehrte zu ihrem Stamme zurück und an ihren ungetreuen Gemahl richtete sie ein Rügegedicht, in welchem sie unter Anderem die Worte ausspricht:

Bei meinem Leben, wenn du dem Din Muhammeds folgst,
und die Getreuen[1] und Wohlthäter verlässest,

---

1) ichwân al-ṣafâ, also nicht die lauteren Brüder, wie hier zur Richtigstellung eines eingebürgerten Irrthums nochmals (vgl. Lbl. für orient. Phil. 1886, p. 23, 8 v. u.) hervorgehoben und weiter erörtert werden möge. Das frühe Vorkommen dieser Redeweise, welche die Philosophen von Baṣra als ihre Benennung erwählten, kann noch mit Ḥam. p. 390 v. 3 (vgl. Opusc. arab. ed. Wright p. 132, Anm. 33) Aġ. XVIII, p. 218, 16 belegt werden, vgl. aus der spätern Poesie Aġ. V, p. 131, 3 und in demselben Sinne muss dieser Ausdruck im sog. Gebete des Alfarâbî (s. Aug. Müller, Gött. gel. Anz. 1884 Dezember, p. 958) und in ähnlichen Anwendungen (Jatîmat al-dahr ed. Damaskus II, p. 89, 11) verstanden werden. Für achû werden in diesem Zusammenhange auch andere Verwandtschafts- und Zugehörigkeitsbezeichnungen gebraucht, z. B. nadîm al-ṣafâʾ (Aġ. XXI, p. 66, 7) ḥalif al-ṣafâʾ (ib. XIII, p. 35, 8 u.), also in demselben Sinne wie wir ḥalîf al-ǵûd (V, p. 13, 23) ḥalif al-lùm (XIV, p. 83, 3 u.) ḥ. al-ḏull (II, p. 84, 16) ḥilf al-makârim (XVII, p. 71, 14) oder ḥalifu-hammin, ḥilf-al-saḳâm (Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 161, 18. 24) oder muḥâlif al-ṣejd (Nâb. App. 26: 37) finden, wie denn auch das Verbum ḥlf III sehr oft zum Ausdruck dessen gebraucht wird, dass jemand eine Eigenschaft, einen Zustand oder eine Farbe, deren Name nach dem Verbum im Acc. folgt, eigen ist. Auch andere Synonyma werden in diesem Zusammenhange so wie achû und ḥalif

So hat diese Seele Niedrigkeit für Hochsinn eingetauscht,
am Tage da die scharfen Schwertschneiden an einander gerathen.[1]

Die Lehre Muhammeds konnte ja die Legitimation nicht aufweisen, welche im Sinne der Auffassung des Arabers das Mass aller Dinge war, die Uebereinstimmung mit den Ueberlieferungen der Vergangenheit: waren es doch eben diese, gegen welche die neue Lehre zu Felde zog. Die Berufung auf die Gewohnheiten ihrer Ahnen war das mächtigste Argument, gegen welches Muhammed seine neue Lehre zu vertheidigen hatte; in einem grossen Theil des Korans krümmt er sich buchstäblich unter der Wucht dieses Argumentes. „Sagt man ihnen: Folget dem Gesetze, das euch Gott sendet! so antworten sie: Wir folgen den Gewohnheiten unserer Väter!" „Sagt man ihnen: Kommet und nehmet die Religion an, welche Allâh seinem Gesandten offenbart hat! so antworten sie: Wir haben Genüge an der Religion unserer Väter! Was kümmert es sie, dass ihre Väter weder Wissenschaft noch Rechtleitung hatten, welche sie hätte leiten können?" „Wenn die Uebelthäter eine verwerfliche Handlung üben, sagen sie: So sahen wir dies von unseren Vätern üben, Allâh ist es, der solches befiehlt! Sage ihnen: Niemals hat Allâh verwerfliche Thaten angeordnet." — „Aber sie sagen: Wir fanden, dass unsere Väter auf diesem Wege waren, und wir führen uns auf ihren Spuren! Sprich: Verkünde ich denn nicht besseres, als dasjenige ist, worauf ihr eure Väter gefunden habt?" In der That berufen sich im Koran die sündigen Völker der Vorzeit gegen die zu ihrer Besserung gesendeten Propheten stets auf die Sitten ihrer Altvorderen; Muhammed giebt dieses Argument den Wortführern der Völker in den Mund, welche die Predigt der Propheten Hûd, Ṣâliḥ, Shuʿejb, Ibrâhîm und Anderer mit hartnäckiger Energie zurückweisen, Völker, in deren Charakterzeichnung Muhammed das Bild der Heiden Arabiens, seiner Gegner, vorführen wollte. Alle diese Völker entgegnen ihren prophetischen Lehrern: Davon wussten unsere Väter nichts; wir befolgen nichts anderes, als was unsere Väter befolgten.

Wie sich der Araber mit Bezug auf seine Tugenden gerne darauf beruft, dass er durch ihre Uebung seinen edlen Vorvätern nachstrebt[2] und in derselben überhaupt einen conservativ-traditionellen Geist zur Schau

gebraucht, besonders maulâ (Lebîd Muʿall. v. 48, Ḥam. p. 205, v. 3, Aġ. IX, p. 84, 9, XII, p. 125, v. 10, Abû-l-Aswad ZDMG. XVIII, p. 234, 18. 20, Abû-l-ʿAlâʾ, Saḳt-al-zand I, p. 197, v. 4) oder tarib-al-nadâ (Mutan. I, p. 35, v. 35) ḳarin al-ġûd (Aġ. XIII, p. 61, 9). Paraphrastisch wird die solchen Ausdrücken zu Grunde liegende Anschauung bei Al-Mutanabbî I, p. 151 ult. so ausgedrückt: Ka-annamâ jûladu-l-nadâ maʿahum.

1) Aġ. XIII, p. 66. 2) Ḥam. p. 742, v. 3.

trägt,[1] so wollte er andererseits nichts Neues annehmen, was nicht in überlieferter Sitte seine Begründung findet, so stemmte er sich gegen alles, was einer Aufhebung dieser Sitte ähnlich war. Man begreift aus diesem Gedankengang der Araber leicht, dass die frivolen Kurejshiten, welche die Botschaft „des Jungen aus der Familie des ʿAbd al-Muṭṭalib, welcher dem Himmel nachspricht", anfänglich als das harmlose Hirngespinnst eines überspannten Sonderlings betrachteten, der neuen Lehre ihre gehässige Opposition erst dann entgegensetzten, als Muhammed nicht nur deren Götter angriff — zu denen sie ja nicht im Verhältniss andächtiger Ergebenheit standen — sondern auch „ihre Väter, welche im Unglauben dahingeschieden waren, verdammte; nun fingen sie an, ihn zu hassen und anzufeinden."[2] „O Abû Ṭâlib — so beklagten sie sich — dein Brudersohn schmäht unsere Götter, bemängelt unsere Gebräuche, erklärt unsere Sitten für barbarisch und verketzert unsere Väter."[3]

Die aus dem Koran oben angeführten Einreden sind nicht, wie wir aus ihrer häufigen, fast wörtlich identischen Wiederkehr folgern könnten, typische Redensarten im Munde des Propheten. Ein Document für diese der neuen Lehre schroff entgegentretende Geistesrichtung der Araber, die sich der neuen Lehre gegenüber stets auf die „Spuren der Ahnen" und darauf beruft, „wobei ihre Väter gefunden worden",[4] finden wir unter Anderm in einem Gedichte, in welchem der damals noch streng im Heidenthum steckende Dichter Kâʿb b. Zuhejr seinem zu Muhammeds Lehre bekehrten Bruder Buǵejr wegen dieses Übertrittes schmäht.

---

1) Es wird gerühmt, dass man die Tugend der Gastfreundschaft mit Hilfe der Hausgeräthe übt, die man von alten Ahnen ererbte. Al-Nâbiǵa Append. 24: 4. Daraus wird erklärlich, dass der sterbende Vater des Imrk. dem Sohne, der für ihn die Blutrache zu üben haben wird, ausser anderen theueren Vermächtnissen, wie Waffen und Rosse, auch seine Näpfe (ḳudûr) anvertraut. Aǵ. VIII, p. 66, 4 v. u.; vergl. Rückert, Amrilkais der Dichter und König p. 10. Kochnäpfe sind das Symbol der Gastfreundschaft, gastfreundliche Menschen heissen ʿiẓâm al-ḳudûr. Hassân, Dîwân p. 87, 11 = Ibn Hishâm p. 931, 5. Auch bezüglich der Kriegsrosse, als Mittel kriegerischer Tapferkeit wird in diesem Sinne gerühmt, dass man sie von den Vätern ererbt und auch weiter den Nachkommen vererben will. ʿAmr b. Kulth. Muʿall v. 81. Ueber Erbschwerter: Schwarzlose, Die Waffen der Araber p. 36. Mit Unrecht folgern die Commentatoren aus B. Ǵihâd nr. 85, dass die Araber der Ǵâhilijja die Waffen ihrer Kriegshelden nach dem Tode derselben zu zertrümmern pflegten.

2) Ibn Saʿd bei Sprenger I, p. 357.

3) Ibn Hishâm p. 17, vgl. 183. 186 Al-Ṭabari I, p. 1175. 1185.

4) Ueber die Macht der Tradition und der hergebrachten Sitte über den echten Araber L. Derome in der Einleitung zu seiner französischen Uebersetzung von Lady Anna Blunt, Pèlerinage au Nedjd berceau de la race arabe (Paris 1882) p. XLVII ff.

„Du hast den guten Weg (al-hudâ)[1] verlassen, ihm gefolgt — o weh! wohin hat man dich geführt! Zu Eigenschaften, bei denen du weder Vater noch Mutter antriffst — und auch keinen Bruder kennst, der dieselben befolgte;“

worauf der Muhammedaner Buǵejr erwidert:

„Vater Zubejr's Religion (dîn) — ein Nichts ist seine Religion — und die Religion Abû Sulma's (des Grossvaters) ist mir geächtet.“[2]

Freilich hat bald darauf auch Ka'b die Götter Al-Lât und Al-'Uzzâ von sich geworfen und ist zum poetischen Lobredner des Propheten und seiner Lehre geworden.

IV.

Für die culturgeschichtliche Beurtheilung kömmt es wenig darauf an, dass die Lehren Muhammeds nicht originelle Schöpfungen des Genius waren, der ihn zum Propheten seines Volks erweckte, dass sie allesamt aus dem Judenthum und Christenthum zusammengelesen sind. Ihre Originalität besteht eben darin, dass diese Lehren der arabischen Weltanschauung zu allererst durch Muhammed mit energischer Beharrlichkeit entgegengesetzt werden. Wenn wir in Betracht ziehen, in wie oberflächlicher Weise das Christenthum in jene wenigen Schichten des Araberthums drang, in welchen es Eingang fand,[1] und wie ganz fremd und theilnahmslos der Kern des arabischen Volkes demselben gegenüberstand, trotz der Stütze, die diese Religion in einigen Theilen des arabischen Gebietes fand, so müssen wir von dem Mangel aller Empfänglichkeit des Araberthums für die in dieser Religion gelehrten Ideen überzeugt werden. Das Christenthum drängte sich

---

1) Dieses Wort ist von den Heiden wohl in ironischer Weise gebraucht; Muhammed und seine Anhänger benannten ihre Lehre und Praxis gern mit diesem Worte.

2) Bânat Su'âd ed. Guidi p. 4—5, vgl. Ibn Hishâm p. 888.

3) Dies gilt z. B. vom Christenthum im Taǵlib-Stamm, man vgl. Al-Bejḍâwî I, p. 248, 2, wo ein dies Verhältniss charakterisirender Ausspruch dem 'Alî zugeschrieben wird. Nöldeke, Geschichte des Korans p. 7. Dozy, Gesch. der Mauren in Spanien I, p. 14. Fell, ZDMG XXXV, p. 49, Anm. 2. Zu diesem Ausspruch ist mit Bezug auf die spätere Zeit ein Vers des Ǵerîr bei Al-Mubarrad p. 5 zu combiniren: Am Ort der Wohnplätze des Taǵlib-Stammes giebt es wohl keine Moschee, aber es giebt dort Kirchen für Weinkrüge und Schläuche, d. h. viele Kneipen. Wie oberflächlich die christlichen Gesetze in jene Kreise eingedrungen waren, welche sich äusserlich zum Christenthum bekannten, darauf hat bereits Caussin de Perceval II, p. 158 aufmerksam gemacht (Polygamie); vgl. Nöldeke, Die ghassa'nischen Fürsten p. 29 Anm. Es kann noch hinzugefügt werden, dass der christliche Dichter Al-Achṭal, welcher am Hofe des umajjadischen Chalifen 'Abd-al-Malik lebte, sich von seiner Ehefrau scheidet und die geschiedene Frau eines Wüstenarabers heirathet. Aǵ. VII, p. 177. Ueber angebliche Ruinen taǵlibitischer Kirchen auf der Inselgruppe Farasân, Jâkût III, p. 497 nach Al-Hamdânî.

ihm wohl niemals auf und die arabischen Stämme kamen nicht in die Gelegenheit, gegen seine Gedanken mit dem Schwerte in der Hand zu kämpfen. Die Abneigung gegen die der arabischen diametral entgegenstehende Weltanschauung erlangte erst durch den Kampf der Araber gegen Muhammeds Lehre ihre Ausprägung.

Denn tief und der Vermittlung unfähig ist der Gegensatz zwischen der sittlichen Weltanschauung des Araberthums und jenen ethischen Lehren, welche der Prophet verkündete.[1] Wenn wir nach Schlagworten suchen, welche diesen Gegensatz bezeichnen sollen, so können wir nicht treffendere finden, als wenn wir diesen Gegensatz durch die beiden Worte veranschaulichen: Dîn und Muruwwa; jenes[2] die Religion Muhammeds, dieses die Virtus — wörtlich und etymologisch deckt dies lateinische Wort das arabische Muruwwa — des Arabers.[3]

Unter Muruwwa versteht der Araber alle jene in den Traditionen seines Volkes begründeten Tugenden, welche den Ruhm jedes einzelnen Individuums und des Stammes, dem er angehört, bilden; die Einhaltung aller jener Pflichten, die mit dem Familienband, dem Verhältniss des Schutzes[4] und der Gastfreundschaft zusammenhängen, die Erfüllung des grossen Gesetzes der Blutrache. Wenn wir seine Dichter lesen und diejenigen Tugenden beobachten, mit welchen sie sich brüsten, so haben wir ein Bild der Muruwwa nach altarabischen Begriffen.[5] Die Treue und aufopfernde Hingebung für jeden, den die Sitte des Araberthums mit dem Stamme eng verbindet, ist der Inbegriff dieser Tugenden. „Wenn dem Schutzbefohlenen Unrecht zugefügt wird, so erbebe ich wegen dieses Un-

---

1) Fresnel hat in seinen Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme p. 13 nachweisen wollen, dass die Araber zur Zeit der Ǵâhilijja in moralischer Beziehung auf einer höhern Stufe standen, als nach dem Eindringen des Islam (Journal asiat. 1849, II, p. 533); jedoch sind die angeführten Beweise im höchsten Grade hinfällig.

2) Natürlich das Fremdwort dîn und nicht das dem altarab. Sprachschatz angehörende gleichlautende Wort.

3) Für den Begriff der Muruwwa gebraucht man in der modernen Sprache auch das völlig synonyme Wort marǵala (von raǵul = mar'), Van den Berg, Le Ḥadhramaut p. 278, 5.

4) ǵiwâr. Man unterschied zweierlei ǵiwâr, nämlich das auf Bürgschaft beruhende (kafâla) und das eigentliche Schutzverhältniss (talâ') Zuhejr 1: 43. Von der Verweigerung des Schutzes sagt man: ḥaṣṣa Huḏejl. 37: 2. Das Verhältniss des ǵiwâr konnte nur vermittels einer feierlichen, öffentlichen Handlung gelöst werden. Aǵ. XIV, p. 99 unten.

5) „Honor and revenge" so definirt Muir den Inbegriff des ethischen Codex der Araber (The forefathers of Mahomet and history of Mecca. Calcutta Review. nr. XLIII. 1854.

rechtes, es bringt meine Eingeweide in Bewegung[1] und meine Hunde bellen."[2] „Treulos" (gudar) ist der Inbegriff aller Abscheulichkeit bei den heidnischen Arabern. Wir würden irren, wenn wir voraussetzen wollten, dass die Uebung dieser Tugenden ihre Quelle bloss im unbewussten Instinct eines halbwilden Volkes fand. Dieser wurde durch ganz bestimmte überlieferte Rechtsansichten geregelt und disciplinirt.

Der gesellschaftliche Verkehr der alten Araber war auf das Princip der Gerechtigkeit und Billigkeit gegründet. Ihr Gedanke über das Recht ist uns in dem gewöhnlich als echt betrachteten Ausspruch ihres Dichters aufbewahrt:

„Die Wahrheit wird durch dreierlei Arten festgestellt: durch den Schwur, durch den Wettstreit und durch den klaren Beweis (der Sachlage selbst)."[3]

Ein solcher Ausspruch deutet auf ein bewusstes Streben nach Gerechtigkeit in höherem Sinne und veranlasste bereits in älterer Zeit (unsere Quelle lässt den Chalifen ʿOmar I.[4] Worte der Bewunderung über diesen Vers aussprechen) zu hoher Achtung für den entwickelten Gerechtigkeitssinn in der Gesellschaftssphäre, dem derselbe seinen Ursprung verdankt. Desgleichen ist von Salama b. al-Chushrub al-Anmârî eine Ḳaṣide überliefert, die er bei Gelegenheit des Dâḥis-Ǵabra-Krieges an Subejʿ al-Taǵlibî richtete, welche ein solches bewusstes Streben nach Gerechtigkeit und Billigkeit offenbart, dass Sahl b. Hârûn, in dessen Gegenwart diese Ḳaṣîde recitirt wurde, die Bemerkung machen musste, dass man fast glauben möchte, der Dichter habe bereits die Instruction gekannt, die ʿOmar dem Abû Mûsâ al-Ashʿarî in Betreff der Rechtspflege gegeben.[5]

Die muhammedanische Lehre stellte sich gegen einen grossen Theil der Tugendlehre der Araber nicht in Gegensatz;[6] — es war namentlich die rührende Treue gegen den Schutzsuchenden, welche der Islam in seine eigene

---

1) Vgl. Jerem. 31: 20, H. L. 5: 4. 2) Ḥam. p. 183 v. 1.

3) Zuhejr 1: 40, vgl. Muḥîṭ al-muḥîṭ I, p. 278b; in der betreffenden Ḳaṣîde sind auch juristische Reflexionen zu finden; man vgl. nur v. 60.

4) dem auch sonst Bewunderung für die Muse des Zuhejr zugeschrieben wird. Aǵ. IX, p. 147. 154.

5) Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân Bl. 96b—97a = Ibn Ḳutejba, ʿUjûn al-achbâr Bl. 73a. Ich verdanke den Nachweis der letztern Stelle meinem Freunde Hrn. Baron v. Rosen.

6) Den Gedanken, dass die edeln Momente in der Muruwwa der Araber auch fürder im Islam Geltung behalten müssen und gleichsam die Sanction der religiösen Sittenlehre erhalten, drückt der Islam durch folgenden Grundsatz aus: lâ dîn illâ bi-muruwwa d. h. es giebt kein dîn (Religion) ohne die Tugenden der altarabischen Ritterlichkeit (muruwwa).

7) Zuvörderst Sure 4: 40, dann in einer grossen Reihe von Traditionen, welche man in Shejch Aḥmed al-Fashanî's Commentar zu der Arbaʿîn-Sammlung des

religiöse Lehre übernahm.[7] — So wie man im Heidenthum die Wohnplätze von treulosen Menschen bei Gelegenheit allgemeiner Zusammenkünfte durch Fahnen soll bezeichnet haben, damit man solche Leute meiden könne,[1] so lehrt auch, und ohne Zweifel im Zusammenhang mit jener Sitte, der Islam, dass am Tage der Auferstehung vor perfiden Leuten eine solche Fahne aufgehisst wird.[2] Nichtsdestoweniger waren es entscheidende und grundlegende Momente der Sittenlehre der Ǵâhilijja, gegen welche der Islam in einen kaum vermittelbaren Gegensatz trat.

In solchen Momenten äussert sich der grosse grundsätzliche Unterschied zwischen Muhammeds Dîn und der altarabischen Muruwwa.[3] Die Abhandlung, welche auf dies einleitende Kapitel folgt, wird das hervorragendste Moment dieses Gegensatzes zum Gegenstande haben. Hier wollen wir ein Detail hervorheben, welches dem Araber alle Tag und alle Stunde die Fremdartigkeit der Sittenlehre Muhammeds zu Bewusstsein kommen liess; es ist dies die Anschauung über die Wiedervergeltung.

Die vorislamischen Araber waren in Betreff der Wiedervergeltung erlittener Beleidigung nicht roher gestimmt als die gebildetesten Völker der alten Welt. Die Wiedervergeltung fällt für sie sowohl als Rache wie als Dankbarkeit[4] unter den Gesichtspunkt der Sittlichkeit. Wenn wir gegen die Thatsache, dass dem vormuhammedanischen Araber Verzeihung und Versöhnlichkeit gegen Feinde nicht als Tugend galt, gerecht sein wollen, dürfen wir nicht vergessen, dass sie hierin nicht nur gegen sogenannte Naturvölker,[5]

Nawawî nr. 15 zusammengestellt findet (Al-maǵâlis al-sanîjja fî-l-kalâm ʿalâ-l-arbaʿîn al-nawawîjja. Bûlâk 1292, p. 57 ff.

1) Al-Ḥâdirae Diwânus ed. Engelmann p. 7, 4; über eine andere hierher gehörige Sitte vgl. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Spr. p. 150.

2) B. Adab nr. 98.

3) Unter dem Einflusse muhammedanischer Anschauung sind mehr oder weniger Altarabisches bewahrende, aber im ganzen durch die religiöse Richtung beeinflusste Definitionen der Muruwwa entstanden, für welche auf Al-Mubarrad p. 29, Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 31 ff., Al-ʿIḳd I, p. 221, Al-Ḥuṣrî I, p. 49 verwiesen werden kann. In manchen dieser Definitionen drückt sich ein sicheres Bewusstsein von dem Gegensatz der heidnischen Tugend und dem, was der Muhammedaner unter Tugend zu verstehen habe, aus. Es gab Pietisten, welche unter „Muruwwa" im Islam das fleissige Lesen des Koran und das eifrige Besuchen der Bethäuser verstehen wollten (Al-ʿIḳd l. c.). Im Allgemeinen hat sich die Ansicht zur Geltung erhoben, dass es keine Muruwwa geben könne bei einem Manne, der Allâh's Willen verletzt (Aǵ. XIX, p. 144, 11).

4) Noch ein später Dichter spricht in diesem Sinne vom Hass als Zwillingsbruder der Dankbarkeit; Freytag, Chrestom. arab. p. 90, 1.

5) Ueber die Vergeltung als sittliches Princip bei den Naturvölkern s. Schneider, Die Naturvölker (Paderborn 1886) I, p. 86.

sondern auch gegen die gebildetsten Völker des Alterthums, Aegypter[1] und Griechen, nicht zurückstanden. Die grössten Sittenlehrer der letzteren sahen ja die Bestimmung des Menschen darin, die Freunde in der Zufügung von Gutem und die Feinde in der Zufügung von Schlimmem zu übertreffen; „süss den Freunden zu sein und sauer den Feinden, jenen ehrwürdig, diesen furchtbar zu sehen", „dass jedes Unrecht, welches wir dem Feinde zufügen können vor Gott und Menschen als Gerechtigkeit zu gelten habe."[2] Selbst der spätern stoischen Moral gilt es nicht als bedenklich, jemandem Schaden zuzufügen, wenn man durch Beleidigung hiezu gereizt wird (lacessitus injuria).

Dieselbe Richtung des sittlichen Gefühles ist es, die wir mit Bezug auf die Wiedervergeltung bei den vormuhammedanischen Arabern, aber auch noch nach dem Durchgreifen von Muhammeds Lehre bei jenen begegnen, die trotz der Herrschaft des Islam an den Attributen der altheidnischen Muruwwa festhielten.

„Gutes mit Gutem", so sagt ein altes Sprichwort, wer beginnt, ist der Edlere; Böses mit Bösem, die Schuld trägt, wer begonnen hat",[3] und dieser Grundsatz, das zugefügte Uebel wieder mit Bösem zu vergelten, bildet den hervorragendsten Titel jenes Selbstruhms, mit dem die Dichter des alten Araberthums ihren eigenen Charakter oder den ihres Stammes verherrlichen.[4] Der sterbende ʿAmr b. Kulthûm giebt seinen Kindern die Lehre für das Leben, dass nichts Gutes an jenem sei, der, wenn er beleidigt wird, nicht wieder beleidigt,[5] und diesen Grundsatz hat er selbst, so lange er lebte, wie jeder rechte Araber treulich geübt. Prahlt er doch in seinem berühmten Preisgedicht damit, dass sein Stamm jeden, der gegen denselben in roher Weise handelt, an Rohheit zu überbieten sucht.[6]

„Als Darlehn halte ich das Gute und Böse,"

so spricht Aus b. Ḥagar,

„Böses vergelte ich dem, der Böses zugefügt, und Gutes für das Gute."[7]

---

1) Noch zur Zeit des Ausganges des Heidenthums, Revue égyptologique II, p. 84 ff. Transactions of the Soc. of biblical archaeology VIII, p. 12 ff. Tiele, Vergelijkende Geschiedenis van de Egypt. en Mesopotam. Godsd. p. 160.

2) vgl. Leopold Schmidt: Die Ethik der alten Griechen (Berlin 1882) II, p. 309 ff.

3) Al-ʿIḳd III, p. 129 wird dieser alte Spruch dem ʿOmar zugeschrieben.

4) vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p. 232.

5) Aġ. IX, p. 185. 6) Muʿallaḳa v. 53.

7) Ibn al-Sikkît (cod. Leiden nr. 597) p. 336 ult.

Faʿindî ḳurûḍu-l-chejri w-al-sharri kullihi
Fabuʾsâ li-ḏî bûsin wa-nuʿmâ li-anʿumi.

Ja nicht einmal die Beschränkung, welche in dem oben angeführten Sprichwort zum Ausdruck gebracht ist, lassen die alten Araber immer gelten. Zuhejr — ein Mensch von vielem Rechtssinn — rühmt von einem Helden, dass er Unrecht mit Unrecht heimzahlt, aber auch dann, wenn er selbst nicht angegriffen wird, Unrecht zufügt,[1] und in dem Gedicht, welches an der Spitze der in der Ḥamâsa gesammelten Heldenlieder steht, schmäht der Dichter Ḳurejṭ b. Unejf die Angehörigen seines Stammes damit, dass sie das Unrecht, was ihnen zugefügt wird, mit Vergebung vergelten, und das Böse, das man ihnen anthut, mit Wohlthun heimzahlen.[2] Dies galt dem alten Araber als Schmach, so wie ihm ein Ideal des Helden

„Der Mann der Männer ist, wer sinnet früh und spät,
Wie Feinden Leid's er, Freunden Gut's erzeige"[3]

— ein Grundsatz, der fast wörtlich an ein Epigramm des Solon anklingt.

Die Beispiele für solche Aeusserungen der alten arabischen Helden und Poeten könnten beträchtlich vermehrt werden, und jeder Kenner der arabischen Literatur hat wohl eine grosse Anzahl Belege zur Hand, die den obigen an die Seite gestellt werden können. Es ist schon oben angedeutet worden, dass auch in islamitischer Zeit in jenen Kreisen, welche die Traditionen der ǵahilitischen Weltanschauung pflegten, dieselbe Anschauungsweise zum Ausdruck kommt.

„Die Böses für das Gute dar nicht reichen
Und nicht erwidern Hartes mit dem Weichen"[4]

ist noch in der ersten Zeit des Islam ein Ruhm für jeden, von dem solches gesagt werden kann. Abû Miḥǵan, aus dem Stamm Thaḳîf, rühmt von sich zur Zeit ʿOmars, dass er „stark an Hass und Zorn sei, wenn ihm Unrecht zugefügt wird."[5]

Und doch hatte der Islam auf diesem Gebiete menschlichen Gefühles eine mächtige Reform gepredigt. Aus Muhammeds Munde hörten die Leute von Mekka und die zügellosen Herren der arabischen Wüste zu allererst durch einen ihresgleichen den Gedanken aussprechen, dass Verzeihen keine Schwäche, sondern Tugend sei und dass man durch das Vergeben erlittener Unbill nicht gegen die Norm der rechten Muruwwa verstosse, sondern vielmehr die höchste Muruwwa übe: in Allâh's Wegen wandle.

1) Zuhejr Muʿallaḳa v. 39; vgl. v. 57 wa-man lâ jaẓlimi-l-nâsa juẓlamu, und Diwân desselben Dichters 17: 13.

2) Ḥam. p. 4, v. 3. 3) ibidem p. 730, v. 2 = Rückert II, p. 285 nr. 725.

4) Abû-l-Ġûl al-Ṭahawî Ḥam. p. 13, v. 2 (Rückert I, p. 5); man vgl. auch Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 46, 4.

5) Ṭuraf ʿarabijja ed. Landberg p. 60.

Und es ist ein ganz anderer Sinn, der in den Worten des muhammedanischen Dichters[1] des folgenden Spruches weht:

> „Beleidigung mit Milde und Verzeihen vergelten, heisst Nachsicht
> und Vergeben, wenn man rächen könnte, ist Edelmuth"

als es jener war, der die altarabischen Poeten zum Kultus des Rachegefühles begeisterte.

Wer eine Beleidigung nicht wieder vergalt, galt der Ǵahilijja als gemeiner Feigling und gereichte dem Stamme zur Schande: „Die ihren Zorn unterdrücken und den Menschen vergeben" ihnen wird im Koran (3: 128) das Paradies verheissen und die Tradition lässt Muhammed sagen, dass solche Leute nur sehr selten in seinem Volke vorkommen, hingegen aber in älteren Religionsgemeinden häufiger zu finden waren.[2] Und eine Hauptbedingung der göttlichen Vergebung ist nach dem Koran, dass auch der Mensch vergebe jenen, die gegen ihn gefehlt haben, und dass er erlittene Unbill zu vergessen suche (24: 22). „Vergelte das Böse mit etwas, was besser ist" (23: 98). In dem ethischen Charakterbilde des Propheten konnte der Islam den Zug nicht missen, dass er „Böses nicht mit Bösem vergalt, sondern verzieh und Nachsicht übte."[3] Was der Koran hier im strengen Gegensatz gegen die altarabische Weltanschauung lehrt, das haben dann die frommen Muhammedaner in einer grossen Reihe von Traditionen befestigt und ausgearbeitet, und in keinem in das Fach der theologischen Ethik gehörenden Werke der muhammedanischen Wissenschaft, wird ein Kapitel über „Al-ʿAfw" vermisst werden.

Streng verpönt Muḥammed die mukâfaʾa d. h. die Vergeltung (des Bösen mit Bösem) in erster Linie im verwandtschaftlichen Verkehr. Unter ṣilat al-raḥim (verwandtschaftliche Liebe) versteht er die Liebe, die dem Hass und der Lieblosigkeit nicht Gleiches entgegensetzt.[4] Aber auch darüber hinaus lassen ihn seine Getreuen Liebe und Versöhnlichkeit predigen. „Soll ich euch sagen — so erzählt man ihm nach — welche Leute ich für die Schlechtesten unter euch halte? Wer einsam zu Tisch geht, seine Geschenke zurückhält, seinen Sclaven schlägt. Wer ist aber noch schlechter als diese? Wer den Fehltritt nicht verzeiht, wer keine Entschuldigung gelten lässt, wer das Vergehen nicht vergiebt. Wer aber ist auch noch schlechter als diese? Wer den Menschen zürnt und dem wieder seine Nebenmenschen zürnen."[5] „Wer (in seiner Sterbestunde) seinem Mörder vergiebt — so lassen die frommen Muhammedaner ihren Meister sprechen — der kommt

---

1) Al-Masʿûdî V, p. 101, 3. 2) Al-Bejḍâwî z. St. I, p. 175.
3) Al-Nawawî, Tahḏib p. 41. 4) B. Adab nr. 14.
5) Al-Mubarrad p. 39.

sicherlich ins Paradies."[1] „Wer aber die Entschuldigung seines Nebenmenschen nicht annehmen will, der wird von Gott als so sündhaft betrachtet, wie ein Zollpächter."[2]

Der Gesichtspunkt der Muruwwa war also ein wesentlich anderer geworden, und wir werden nicht staunen, wenn wir in der muhammedanischen Definition derselben die Forderung finden: dass man vergebe, wo man Wiedervergeltung zu üben im Stande wäre.[3]

V.

Dem arabischen Freiheitssinn schnurstracks zuwiderlaufend waren die Beschränkungen, die Muhammed und seine Lehre dem arabischen Volke von Religionswegen aufzulegen gesonnen war. Dem Ramaḍânfasten konnte der echte Araber in der ersten Zeit des Islam nicht viel Geschmack abgewinnen; das lange Fasten im Grabe sollte ihn der Enthaltsamkeit auf Erden entheben.[4] Noch in viel späterer Zeit äussert sich der Widerwille der echten Araber gegen die asketischen Enthaltungen, wie sie der Islam vorschreibt.[5] Am kräftigsten kehrte sich dieser Widerwille zu Muhammeds

1) Ibn Ḥaǵar I, p. 436.

2) ibid. I, p. 524. Der Steuereinheber, ʿâmil al-charâǵ, ist in der arabischen Literatur eine antipathische Figur (Aǵ. IX, p. 129, 9), zumal der Zöllner (makkâs oder mâkis). Man findet die arabischen Anschauungen über dies Gewerbe und einige darauf bezügliche Sagen und Gedichte bei Al-Ǵâḥiẓ Kitâb al ḥejwân (Hschr. d. k. Hofbibliothek in Wien) Bl. 326a. Die muhammedanische Legende schreibt dem König David einen Ausspruch zu, in welchem selbst die Zehendeinnehmer (ʿasshâr) von der Gnade Gottes ausgeschlossen werden. Aǵ. XVIII, p. 159 unten. Nach einer andern Legende bedeutet das Schreien des Esels einen Fluch gegen den Zöllner und seinen Erwerb, das Krächzen des Raben eine Verwünschung der Zehendeinnehmer. Al-Damîrî II, p. 122. Vgl. einen muhammedanischen Ausspruch über Zöllner bei Al-Zarkashî, Taʾrîch al-daulatejn ed. Tunis 1289, p. 63, 2, ein Gedicht gegen Zoll- und Steuereinheber Jâḳût II, p. 938, 11 ff. Dieser Antipathie ist es zuzuschreiben, dass Makkâs geradezu die Bedeutung: „Betrüger" erhält. Aǵ. IX, p. 129, 1. Parallelen für diese Gesinnung bietet das jüdische Alterthum (s. darüber Edersheim, The life and times of Jesus, 2. Ausgabe I, p. 515—18).

3) Al-Ḥuṣrî I, p. 49 al-ʿafw ʿind al-maḳdara (auf Muʿâwija zurückgeführt).

4) Ibn Durejd p. 142, 13 ist wohl nur ein typisches Beispiel. Charakteristisch ist, wie der beduinische Dichter (Aʿrâbî) den „Beter und Faster" (al-muṣallî al-ṣâʾim) unter Ausdrücken tiefer Verachtung erwähnt. Al-ʿIḳd. III, p. 414, 24. Diese Beispiele liessen sich leicht vermehren.

5) Al-Ǵâḥiẓ (Bajân fol. 128b) erzählt, dass in Gegenwart eines Beduinen die fromme Enthaltsamkeit, das viele Beten und Fasten eines Mannes gerühmt wurde: „Pfui! dieser Mann scheint zu glauben, dass sich Gott seiner nicht erbarmt, so lange er sich nicht in dieser Weise martert" (ḥattâ jûʿaddib nafsahu hâḍâ-t-taʿḍîb).

Zeit gegen die Beschränkungen, die hinsichtlich des geschlechtlichen Verkehrs und des Weingenusses gefordert wurden. Al-Aṭjabân (die beiden Wohlschmeckenden) so nannten sie den Wein und die geschlechtliche Zuchtlosigkeit. Als Al-A'shâ sich anschickte, zu Muhammed zu gehen und ihm seine Huldigung darzubringen, wollten ihn seine heidnischen Genossen von diesem Vorhaben dadurch zurückhalten, dass sie ihm vorhielten, dass Muhammed diese Aṭjabân beschränke.[1]

Im geschlechtlichen Leben herrschte unter ihnen eine Freiheit, deren sie sich nur ungerne auf Muhammeds Befehl, der sich auf eine Autorität stützte, die ihnen nicht heilig war, begeben mochten. Die Autorität des Dîn war die Offenbarung Gottes, die der arabischen Muruwwa war die althergebrachte Uebung, welche auf die Ueberlieferung der Ahnen gegründet war. Diese aber war mit Bezug auf den geschlechtlichen Verkehr freier und durch jene Schranken unbeengt, welche nun Muhammed im Namen Allâh's aufzustellen gesonnen war. Und da ist es nicht auffallend, wenn wir hören, dass die Hudejliten an den Propheten das Ansinnen stellen, ihnen auch nach ihrem Anschluss an die Sache des Islam die geschlechtliche Unzucht zu erlauben.[2] Auch nach dem durchgreifenden Siege des Islam begegnen wir dem Versuche des Arabers, die muhammedanischen Schranken des ehelichen Gesetzes abzustreifen. Ein Beispiel aus der Zeit 'Othmâns[3] ist für die Fortdauer der arabischen Opposition gegen die ehegesetzlichen Beschränkungen des Islam nicht so bezeichnend, wie ein späteres Beispiel aus dem V. Jhd. des Islam. Da finden wir in der arabischen Fürstenfamilie der Banû 'Uḳejl in Mesopotamien, welche trotz ihrer ausgebreiteten Herrschaft, ihre nomadisch-nationalen Gewohnheiten fortsetzt — die Fürsten leben unter Zelten — den Kirwâsh, der uns besonders durch seine Kämpfe gegen die Bujidendynastie bekannt ist. Dieser Kirwâsh soll gleichzeitig zwei Schwestern zu Ehefrauen gehabt haben; als man ihn darob vom Standpunkte des muhammedanischen Gesetzes zur Rede stellte,

1) Thorbecke, Morgenl. Forschungen p. 244; andere Version Aġ. VIII, p. 86.

2) Al-Mubarrad p. 288; vgl. Robertson-Smith p. 175. Darauf bezieht sich das Spottgedicht des Ḥassân b. Thâbit bei Ibn Hishâm p. 646, 4 ff.; vgl. Sîbawejhî ed. Derenbourg II, p. 132, 9, p. 175, 11.

3) Zu 'Othmâns Zeit muss der syrische Statthalter einem arabischen Manne gegenüber, der seine leichtfertig geschiedene Frau ohne weiteres wieder zurücknehmen will, dem muhammedanischen Gesetz Geltung verschaffen: „Gottes Sache ist wichtig, deine und deines Weibes ist gering; du hast keinen Weg rechtens zu ihr (nach dem Religionsgesetz): Al-Tabrîzî zu Ḥam. p. 191. (Zu beachten ist auch Aġ. VII, p. 164, 17.) Vor dem Islam erfolgte die Ehescheidung aus sehr nichtigen Ursachen, Zuhejr 12: 1, Aġ. IX, p. 5, 3 v. u. Von einer schönen Frau sagt man: eine Frau, welche die Scheidung nicht zu fürchten braucht. Huḏejl. 169: 10.

entgegnete er: „Wie viel findet man denn in unseren Gewohnheiten, was dem religiösen Gesetze entsprechend ist?“ Er wünschte sich Glück dazu, dass nur der Mord von fünf oder sechs Beduinen sein Gewissen belaste. Was die Städter betrifft, so kümmert sich Gott nicht um sie.[1]

Widerlich erschien der arabischen Sinnesart die asketische Beschränkung der individuellen Willensfreiheit in Speise und Trank, wie sie Muhammed im Namen Allâh's von ihnen forderte. Diese waren Beschränkungen ganz anderer Art, als die merkwürdigen Gebräuche und Enthaltungen, von denen Sure 5: 102, 6: 139—45 als heidnischen Ueberlieferungen und Sitten geredet wird.[2] Von anderem Schlage waren die Opfer der Enthaltsamkeit, die ihnen Muhammed auferlegen wollte. Sich dem Suffe ergeben galt auch dem tugendhaften Araber als wenig rühmliche Eigenschaft. „Zwei Trünke macht er des Tags und vier bei Nacht, so dass er geschwollenen Gesichts und feist wird“,[3] so schmäht er den Feind, und wen er rühmt, von dem lobt er, dass er im Weintrunk seine Habe nicht vergeudet.[4] Barrâḍ b. Ḳejs, der Urheber des zweiten Fiǵârkrieges, wurde von seinen Stammesgenossen, den Banû Ḍamra, und später von anderen Stämmen, bei denen er Schutz suchte, aus dem Stammverbande ausgestossen, weil er sich dem Trunk und der Ausschweifung hingab.[5] Man sieht hieraus, dass solche Individuen auch bei den vorislamischen Arabern nicht wohl gelitten waren. Aber sich auf den Genuss des zahmen Dattelsaftes beschränken[6] und dem Wein völlig entsagen müssen, seinen Genuss sogar als sündhaft und entehrend betrachten, das war zu viel von dem Araber verlangt, der zu nichts weniger als zur asketischen Enthaltsamkeit geneigt war, der vom Ruhme seiner Nationalhelden singend, sie als „Spender des Weines“ pries[7] und dessen gefeiertesten Dichter und Helden im Heidenthume den funkelnden

1) Ibn al-Athir ann. 443 IX, p. 219 ed. Bûlâḳ; vgl. Journal of Royal Asiatic Soc. 1886, p. 519.

2) Vgl. auch Ibn Durejd p. 95. Es ist eine Uebertreibung, wenn Barbier de Meynard aus Aǵ. VII, p. 17, 2 folgert, dass noch in vorgeschrittenen muhammedanischen Zeiten die Tamimiten (noch im II. Jhd.?) an den alten arabischen Gebräuchen bezüglich der Baḥîra- und Sâ'iba-Kameele etc. festhielten. Journal asiat. 1874 II, p. 208 Anm. unten.

3) Ṭarafa 16: 4. Man vgl. einige hierher gehörige Stellen bei Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, p. 144.

4) Zuhejr 15: 34; vgl. jedoch Ṭarafa, Mu'all. v. 53. 59.

5) Caussin de Perceval I, p. 301.

6) naḳî' Aǵ. IX, p. 3, 5 v. u.; vgl. B. Nikâḥ nr. 78.

7) Aǵ. XIV, p. 131, penult. sabbâ'u chamrin. Eine Variante im 'Iḳd. I, p. 44, 15 (wo das betreffende Gedicht dem Ḥassân b. Thâbit zugeschrieben wird): shirrîbu chamrin.

Inhalt des Bechers besangen und dabei Gedanken, wie z. B. folgende auszusprechen pflegten:

„Wenn ich Wein getrunken habe, so setze ich mein Vermögen auf's Spiel und meine Ehre wird reichlich und kann nicht geschädigt werden"

(d. h. wie der Scholiast dies umschreibt: Seine Trunkenheit treibt ihn zu den Aeusserungen des Seelenadels und hält ihn von allem Niedrigen zurück,[1]) oder:

„Du siehst, dass der geizige Filz freigebig wird, wenn das Kreisen der Becher zu ihm gelangt."[2]

„Wenn der Becher über mir Macht gewinnt, so kommen meine Tugenden zum Vorschein und meine Genossen haben nichts Arges von mir zu fürchten, und nicht meinen Geiz zu scheuen."[3]

Wir sehen, der Araber ist trotz der ihm durch die Natur seines Landes auferlegten Entbehrungen nicht zur Askese geneigt, und wir können begreifen, dass ihm Muhammed die Enthaltsamkeit von den Genüssen des Heidenthums ganz vergeblich gepredigt hat. Es ist im ganzen ein hedonistischer Ton, der sich durch die Aeusserungen seiner Weltanschauung hindurchzieht.

„Du bist vergänglich, geniesse denn die Welt! Rausch und schöne Weiber, weisse wie die Gazellen und braune wie die Götzenbilder."[4]

Besonders der Wein treibt zur Tugend, zur Ehre, zur Freigebigkeit an und nun sollte er als schmutzige Sünde (riǵs) und das Werk des Śhejṭân, wie ihn der Koran nennt, als „Mutter der grossen Sünden" (umm-al-kabâ'ir), wie ihn die Theologen mit Vorliebe bezeichnen, gebrandmarkt werden.

Dies wollte nicht recht in den Kopf der echten Araber, die sich mit Wonne manchen Tropfens erinnern, mit dem sie auf Streifereien in Syrien und Mesopotamien,[5] in deren Kneipen manch kecker Unsinn getrieben wurde,[6] den Gaumen netzten. Und es waren die Bestberühmten unter ihnen, welche sich des Weintrunks wacker rühmen; am liebsten wenn der Wein „roth wie das Blut des Schlachtthieres",[7] aber auch wenn er mit Wasser und Honig gemengt[8] — denn das Trinken ungemengten Weines galt gewöhnlich als

---

1) 'Antara, Mu'all. v. 39. 2) 'Amr b. Kulthûm Mu'all. v. 4.

3) Al-Mubarrad p. 73. 4) Imrḳ. 64: 7.

5) Vgl. Guidi, Della sede primitiva dei popoli semitichi p. 43 ff.

6) Aǵ. IV, p. 16.

7) Ḥassân b. Thâbit, Diwân p. 84, 8; Ibn Hish. p. 522, 8; Aǵ. X, p. 30 ult. 64, 11, XIX, p. 155, 12; Ibn al-Sikkit p. 176 (Al-Aʿshâ) vgl. Guidi l. c. p. 45.

8) Amr b. Kulth. Mu'all. v. 2; Mufaḍḍ. 25: 75. 37: 21; Aǵ. II, p. 34, 29. Häufig wird „Wolkenwasser" (mâ'u saḥâbin) erwähnt Imrḳ. 17: 9, Ḥam. p. 713

gefährlicher Excess.[1] Ist ja der echte Gentleman jener, „dessen Hände hurtig sind mit den Mejsirpfeilen, wenn es wintert, der die Fahne des Weinhändlers, (weil er seinen Vorrath ganz erschöpft hat) herabreisst";[2] und auch der Dichter hat wohl alltägliche Zustände geschildert, der von sich rühmen durfte:

„Suchest du mich in der Versammlung des Stammes, so findest du mich,
Und wenn du Jagd auf mich machst in den Weinschänken, so erjagst du mich."[3]

Den mit Zurechtweisungen stets bereiten Frauen[4] suchen sie zuvorzukommen, indem sie zeitlich morgens,[5] noch ehe die Tadlerinnen erwacht sind, dem schäumenden Trunke fröhnen. Recht laut und munter mag es bei solchen Kneipereien zugegangen sein, denn nicht ohne Grund wird das „laute Gewieher des Kriegsrosses" mit den Gesängen beim Trinkgelage verglichen, welche mit Cymbeln begleitet werden.[6] Nur wenn ihn der Tod eines geliebten Wesens in Trauer versetzt, da unterlässt der Araber den Genuss des Weines, und wenn die Pflicht der Blutrache auf ihm lastet, rührt er an den Becher nicht, solange er dieser heiligen Pflicht nicht Genüge gethan hat. Erst dann sagt er wieder „ḥallat lî al-chamr", es ist mir erlaubt, Wein zu trinken. Es muss dies eine Art religiöser Gewohnheit gewesen sein.[7]

---

v. 3; vgl. Nâb. 27: 12, und die Frische desselben hervorgehoben Labîd p. 120 v. 3, Honig, Huḏ. 131: 3.

1) Aġ. XII, p. 128, 4 (vgl. einen Doppelgänger ib. III, p. 17, 17). Nichtsdestoweniger heisst das Mischen des Weines im Altarabischen die Verwundung (= shaǵǵa, Mufaḍḍ. 10: 4 Aġ. VI, p. 127, 20 Bânat su'âd v. 4 ed. Guidi p. 34; ḳara'a, ZDMG. XXXVI, p. 622 oben, XL, p. 573 v. 137 ṣafaḳa, Ǵauh s. v. mrḥ vgl. 'Alk. 13: 41) oder gar Tödtung Aġ. XIX, p. 93, 13, Ḥassân b. Thâb. p. 73 vgl. Al-Mejdânî II, p. 47 Aġ. VIII, p. 169 Ibn Durejd, Malâḥin ed. Thorbecke p. 14, 5. Ueber lebendigen und todten Wein vgl. das Gedicht des Ibn Arṭât Aġ. II, p. 86 unten. Dies Bild weiter verfolgend, hat man auch die Rache für den Getödteten (tha'r) mit hineingezogen (Al-Âmidî, Kitâb al muwâzana, Stambul 1287, p. 24, ib. 31). In der spätern Poesie wird die Mengung des Weins auch als Verunreinigung desselben bezeichnet (Aġ. V, p. 41, 20). Die arabische Ueberlieferung bezeichnet mit Namen jene Männer, welche ungemischten Wein tranken, Aġ. XXI, p. 100 Abulfeda, Hist. anteislam. p. 136, 4 v. u. Vom Wein wurde der Ausdruck ṣirf (ungemischt) bezw. mizâǵ (Mischung) gerne auch auf andere Begriffe übertragen z. B. den Tod oder die Treulosigkeit, ṣirfan lâ mizâǵa lahu (Ḥassân Diwân p. 98, 7; 101, 2) Aġ. XV, p. 79, 13 ṣarîḥ al-mauti Ḥam. p. 456 v. 6, vgl. Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 85, 19.

2) 'Ant. Mu'all. v. 52. 3) Ṭarafa Mu'all. v. 46. 4) Ḥam. p. 455 v. 6.

5) Dem Frühtrunk wurde vor allen Tageszeiten der Vorzug gegeben, Aġ. X, p. 31, 16, XIX, p. 120, 5 v. u. Labîd, Mu'all. v. 60. 61.

6) Mufaḍḍ. 16: 17 vgl. 'Ant. Mu'all. v. 18 Ḥam. p. 562 v. 6 musmi'ât beim Gelage.

7) Beweisstellen jetzt in Wellhausens Reste arab. Heidenthums p. 116. Dazu noch Imrḳ. 51: 9. 10 und Aġ. IX, p. 7, 8; ib. 149, 2 (für die verschiedenen

Die verherrlichende Beschreibung des Weines ist ein so unerlässlicher Bestandtheil echter arabischer Poesie geblieben, dass man selbst Ḥassân b. Thâbit, den ersten muhammedanischen Dichter, und die Posaune des Ruhmes Muhammeds und seiner Siege, gerade in jenem Gedichte, in welchem er die Eroberung Mekkâ's besingt, sich der Worte nicht erwehren läſst:

„Wenn wir Ungebührliches begehen — ob nun Balgerei oder Beschimpfung — so wälzen wir die Schmach auf den Wein (den wir unmässig getrunken).
Und wir trinken ihn weiter und wir werden dadurch zu Königen“[1] . . .

Die Echtheit dieses Gedichtes ruht freilich auf sehr schwachem Grunde; aber in jedem Falle ist die angeführte Stelle mindestens ein Beweis für die Thatsache, dass das Volksbewusstsein früherer Zeit keinen Anstoss daran nahm, in einem religiösen Gedichte vom Weintrinken reden zu lassen. Später hat man sich daran allerdings gestossen und die Ausflucht erfunden, dass Ḥassân seine mekkanische Siegesḳaṣîde einem Gedichte anhängte, welches er noch als Heide verfasst hatte. Man erzählte sich, dass der fromme Dichter vor einer Gesellschaft von jungen Leuten vorüberging, die eben dem Weine munter zusprach; und als der fromme Mann die Trinker darüber zu Rede stellte, die Antwort erhielt: „Wir hätten gerne das Weintrinken aufgegeben, aber deine Worte: ‚Wenn wir Ungebührliches u. s. w.' haben uns wieder dazu zurückgeführt.“[2] Auch sonst haben wir von Ḥassan das Trinken verherrlichende Gedichte[3] aus der heidnischen Zeit.

Freilich haben auch muhammedanische Frömmler[4] noch ein Mehreres gethan, um dem Wein ein Leides zuzufügen, und dies wollen wir hier, da der Name des Ḥassân b. Thâbit genannt wurde, gleich vorwegnehmen. Es scheint den frommen Leuten darum zu thun gewesen zu sein, den Nachweis zu führen, dass die Zeiten sich in Betreff der Wirkung des Weines geändert haben. Wohl mag er in heidnischer Zeit jene edle Wirkung geübt haben, welche die alten Dichter von ihm rühmen; aber seitdem das Gesetz Allâh's dies Getränk verpönt hat, ist es die Ursache aller Unzüchtigkeit geworden. Diesen Gedanken sollte wohl folgende Erzählung zur Anschau-

---

Objekte der Abstinenzgelübde) Einleit. zu Zuh. Mu'all. ed. Arnold p. 68 Ibn Hishâm p. 543. Damit im Zusammenhang ist die Redensart al-nâḏir al-nuḏûr 'allejja Aġ. X, p. 30, 13 zu verstehen.

1) Ibn Hishâm p. 829, 6. 2) Al-Suhejlî z. St. Anmerkungen p. 192.

3) Aġ. IV, p. 16 unten. Man vgl. die Gedichte p. 90 und 99 in seinem Dîwân ed. Tunis, welche die echte Weinseligkeit des heidnischen Dichters athmen. Zu beachten ist p. 39, 8 „Ich schwöre, nie vergesse ich deinen Verkehr, so lange Säufer die Süsse des Weins besingen.“

4) Die Gewährsmänner der folgenden Nachricht sind nämlich Châriġa b. Zejd, einer der sieben medinischen Theologen (st. 99) und 'Abd-al-Raḥmân b. Abî-l-Zinâd, Traditionsgelehrter und Muftî in Baġdâd (st. 174).

ung bringen, die man nicht ohne Absicht gerade dem Ḥassân in den Mund gelegt hat. Er war der Poet des Ueberganges vom Heidenthum zum Islâm und als solcher am besten geeignet, dem von den Theologen beabsichtigten Gedanken als Träger zu dienen.

„Als der fromme Dichter von einer in der Familie Nabîṭ veranstalteten Unterhaltung nach Hause kehrte, — so berichtet sein Sohn — da warf er sich auf sein Ruhebett, legte seine Füsse über einander und sprach: ‚Die beiden Sängerinnen Râ'iḳa und ihre Genossin 'Azza al-mejlâ' haben mir die wehmüthige Erinnerung erweckt an die Unterhaltung bei Ǵabala b. al-Ajham zur Heidenzeit; seither haben meine Ohren ähnliches nicht zu hören bekommen.' Dann lächelte er und setzte sich aufrecht und erzählte: ‚Ich habe zehn der Sängerinnen gesehen; fünf griechische, die sangen griechische Weisen mit Harfenbegleitung, fünf andere sangen nach Weise der Leute von Ḥîra; Ijâs b. Ḳubejḍa, der Protector aller arabischen Gesangskünstler aus Mekka und anderen arabischen Gegenden führte sie dem Ǵabalâ zu. Setzte er sich zu einem Trinkgelage, so wurde der Saal mit allen Kostbarkeiten geschmückt und allen Wohlgerüchen erfüllt, er selbst war in die kostbarsten Kleider gehüllt. Aber, bei Allâh, nie setzte er sich an ein solches Gelage, ohne dass er mir und den übrigen Tischgenossen seine kostbare Kleidung als Ehrengeschenk dargereicht hätte. So fein war seine Lebensart, trotzdem er Heide war. Lächelnd und ohne die Bitte abzuwarten, streute er seine Geschenke aus, und dabei war sein Antlitz freundlich und seine Rede fein. Nie hörte ich von ihm eine Obscoenität oder Rohheit. Ja damals waren wir allesammt Heiden! Nun aber hat uns Gott den Islâm offenbart und allen Unglauben damit ausgetilgt und wir haben das Weintrinken und alles Verwerfliche verlassen und ihr seid heute Muslime, ihr trinket diesen Wein aus Dattel- und Traubensaft; und wenn ihr drei Becher getrunken, so begeht ihr alle Ausgelassenheiten.'“ [1]

Man sieht, die Erzählung ist aus der Beobachtung heraus erdichtet, dass die Araber die Genüsse des Heidenthums nicht so leichten Kaufs der Predigt einiger griesgrämiger Frommen von Medina zum Opfer brachten. Hat ja bereits Muhammed seinen Gläubigen predigen müssen, dass sie wenigstens das Gebet nicht im betrunkenen Zustand verrichten mögen, [2] ein Verbot, das ältern Ursprungs ist, als die später erfolgte allgemeine Verdammung des Weingenusses, aber dessen Nothwendigkeit uns auf das Verhalten der Araber gegen die spätere Massregel des Propheten vorbereiten kann. Das allgemeine Weinverbot hatte auch nach Muhammeds Tode nicht viel Glück bei den Arabern. Dies war die Zeit, in welcher auch die socialen

1) Aġ. XVI, p. 15. 2) Sure 4: 46. Nöldeke, Gesch. d. Korans p. 147.

Ueberreste des Heidenthumes noch nicht völlig überwunden waren; wie hätte nun in den Kreisen, aus welchen jene noch auszutilgen waren, die Anerkennung der Beschränkungen, welche das Gesetz des Propheten brachte, sich plötzlich einbürgern können? Da finden wir noch zur Zeit ʿOmars den Fezariten Manẓûr b. Zabân jene Ehe aufrecht erhalten, die er zur Zeit des Heidenthums mit der Gattin seines verstorbenen Vaters eingegangen war. Auch des Weintrinkens wurde dieser Manẓûr bei dem strengen Chalifen angeklagt, und dieser liess ihm wohl Verzeihung angedeihen, nachdem er „vierzig Schwüre“ darauf leistete, dass er vom religiösen Verbote keine Ahnung hatte. Als ʿOmar die blutschänderische Ehe des Manẓûr auflöste und ihm das weitere Weintrinken untersagte, da sprach dieser das wahrhaft heidnische Wort:

„Bei allem, was meinem Vater heilig war, schwöre ich: fürwahr, ein Dîn, welches mich von Malîka gewaltsam trennt, ist eine grosse Schmach.“

„Nichts kümmert mich mehr, was das Schicksal bringt, wenn man mir Malîka und den Wein verwehrt.“[1]

So manchen Araber wird es wohl gegeben haben, der den Genuss und die Lobpreisung des Weines trotz der Einkerkerung und anderer Strafen, die man über ihn verhängte, nicht aufgeben mochte, und sich hiermit in bewussten Gegensatz zum Gesetz stellte. Ein wahrer Typus für solche Leute ist der Dichter Abû Miḥǵan al-Thaḳafî zur Zeit ʿOmars I.

„Gieb mir, o Freund, Wein zu trinken; wohl weiss ich, was Gott über den Wein geoffenbart hat.

Reinen Wein spende mir, damit meine Sünde grösser sei, denn erst wenn man ihn ungemischt trinkt, wird die Sünde vollständig.“[2]

„Ist auch der Wein selten geworden, und hat man ihn uns auch entzogen, und hat ihn auch der Islam und die Strafdrohung von uns geschieden:

Dennoch trinke ich ihn in aller Frühe mit vollen Zügen, ich trinke ihn ungemischt, und werde von Zeit zu Zeit lustig und trinke ihn mit Wasser gemengt.

Mir zu Häupten steht eine Sängerin, wenn sie ihre Stimme erhebt, kokettirt sie.

Bald singt sie laut, bald singt sie leiser, summend, wie die Fliegen im Garten summen.[3]

Einkerkerung hat ihn von dem Genuss nicht zurückgeschreckt,[4] und es ist gerade für den Sinn dieser Leute charakteristisch, dass der Dichter dem

---

1) Aǵ. XI, p. 56, 7 = XXI, p. 261.

2) Ṭuraf ʿarabijja ed. Landberg p. 68, 8. L. Abel, Abû Miḥǵan poetae arabici Carmina (Leiden 1887), nr. 21.

3) Aǵ. XXI, p. 216, 15 Ṭuraf p. 69 penult. ff. ed. Abel nr. 4. Dieser Vers ist eine Entlehnung aus ʿAntara Muʿallaḳa v. 18, welchen Vers man als Beispiel für originelle Invention bei arabischen Dichtern anzuführen pflegt. Mehren, Rhetorik der Araber p. 147 vgl. Al-Ḥuṣrî III, p. 36.

4) Ibn Ḥaǵar IV, p. 329.

Genuss des Weines freiwillig gern entsagt, der angedrohten Strafe sich aber stolz entgegenstemmt.[1]

Den „verrücktesten Vers, der je gedichtet worden ist,“[2] nannte man folgendes Gedicht des Abû Miḥǵan:

„Wenn ich sterbe, so begrabe mich an die Seite eines Weinstocks, damit mein Gebein noch nach meinem Tode von seinem Safte sich sättigen könne.
„Begrabe mich nicht in der Ebene, denn ich fürchte, dass ich dann nicht Wein geniessen kann, wenn ich einmal todt bin.“[3]

Einen ähnlichen Gedanken lässt der Weindichter der Umajjadenzeit Abû-l-Hindî auf seinen Grabstein schreiben:

„Wenn ich einstmals sterbe, so machet aus Weinreben mein Todtengewand und eine Kelter lasset mein Grab sein.“[4]

Nicht nur die dichterische Lobpreisung des Weines dauert fort. Da finden wir gleich in der Generation nach Muhammed eine lustige Trinkbrüderschaft, unter deren Mitgliedern der Sohn des frommen Abû Ejjûb al-Anṣârî Platz nimmt und von den Lippen des letztern können wir folgendes Trinklied hören:

„So schenke mir denn meinen Becher ein, und lasse die Rede des Schmähers;
„Erfrische die Knochen, deren Endziel die Verwesung ist!
„Denn das Säumen des Bechers oder die Vorenthaltung desselben ist der Tod;
„Dass aber der Becher zu mir gelange, ist mir Leben.“[5]

Die Ueberlieferung aus den ältesten Zeiten des Islam zeigt uns, dass es unter den Vertretern des echten Araberthums freiheitsliebende Personen gab, denen das neue System mit seiner Verpönung und Bestrafung des freien Genusses so durch und durch zuwider wurde, dass sie die ganze Gesellschaft, als sie mit der Durchführung des Dîn ihnen gegenüber Ernst machen wollte, lieber vollends verliessen, als dass sie sich ihrer Freiheit begeben hätten. Ein solcher war Rabî'a b. Umajja b. Chalaf, ein angesehener und seiner Freigebigkeit wegen berühmter Araber. Er wollte im Islam das Weintrinken nicht aufgeben und huldigte selbst im Ramaḍânmonat dem

---

1) Ṭuraf 'arabijja p. 69, 6. Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǵ (Bûlâḳ 1302) p. 18, 2. Bemerkenswerth ist hier das Wort ṭahhara, reinigen, in der Bedeutung: bestrafen, ganz so wie bei den Karmathen dieses Wort für die Todesstrafe gebraucht wird, vgl. De Goeje, Mémoires d'histoire de géographie orientales I (Leyden 1886) p. 53. 133. M. Müller führt auch das lateinische punire auf die Bedeutung: reinigen zurück (Essays II[1], p. 228).

2) Al-Damîrî II, p. 381.

3) Aǵ. XXI, p. 215, 8 ff., 218, 10; Ṭuraf 'arab. p. 72, 5 v. u. ed. Abel nr. 15; vgl. 'Iḳd. III, p. 407.

4) Aǵ. ibid. 279, 12. 5) Aǵ. XVIII, p. 66.

Becher. Dafür wurde er durch ʿOmar aus Medina verbannt. Der stolze Mann wurde durch diese Massregel so sehr gegen den Islam verbittert, dass er auch nach ʿOmars Tod nicht nach der Residenz zurückkehren wollte, obwohl er Hoffnung gehabt hätte, unter ʿOthmân mehr Nachsicht zu finden. Er wanderte lieber in das Reich der Christen aus und ward selber Christ.[1] Dasselbe Ereigniss wird aber auch aus dem nächsten Jahrhundert mit Bezug auf Al-Ṣalt b. al-ʿÂṣî b. Wâbiṣa erzählt; ihn bedrohte ʿOmar II., als er Statthalter im Ḥiǵâz war, mit der Strafe der Geisselung, aber der stolze Araber aus dem Stamm der B. Machzûm zog die Annahme des Christenthums einem Regimente vor, das die Beschränkung der menschlichen Freiheit in Speis und Trank auf seine Fahne geschrieben.[2]

Unter ʿOmar I. hat man sich Mühe gegeben, den Widerspruch der Araber zu besiegen und der Chalif scheint auch in diesem Punkte mit der Ausrottung alles Heidnischen Ernst gemacht zu haben. Al-Noʿmân b. ʿAdijj, den ʿOmar zum Verwalter von Mejsân bei Baṣra einsetzte, dichtete einst ein munteres Weinlied:

„Hat nicht Al-Ḥasnâʾ erfahren, dass ihr Gemahl zu Mejsân den Weingläsern und Humpen eifrig zuspricht?“

Dann:

„Bist du mir ein guter Zechbruder, so reiche mir den grossen Becher zum Trunke, nicht aber den kleinen zerbrochenen;
Vielleicht wird es uns gar der Fürst der Gläubigen übel vermerken, dass wir in dem verfallenen Schlosse gemeinsam des Trunkes pflegen“ u. s. w.

Als ʿOmar von diesem Gedichte seines Beamten erfuhr, da rief er aus: „Ja wohl! ich vermerke es übel!“ und sendete ihm seine Abberufung. Der Dichter aber entschuldigte sich bei dem Chalifen in folgenden Worten: „Bei Gott, o Fürst der Gläubigen! Nie habe ich etwas von dem gethan, was ich in meinem Gedichte sage. Aber ich bin Dichter, und habe Ueberfluss an Worten, den verwendete ich nun in der Weise, wie es die Dichter eben pflegen.“ „Ich schwöre — entgegnete ʿOmar — du wirst mir mehr kein Amt verwalten, wenn du auch nur gesagt hast, was du gesagt hast.“[3]

Dieselbe Ausflucht, die hier der dichterische Statthalter benutzt, ist dann später typisch geworden. Die Herrschaft der Umajjaden war nicht

---

1) Aǵ. XIII, p. 112. Nach den Quellen des Ibn Ḥaǵar I, p. 1085 wäre er bereits unter ʿOmar zu Heraklius ausgewandert und diese Episode hätte dem ʿOmar zu dem Entschlusse bewogen, niemals jemand aus Medina zu verbannen. Auch Ibn Durejd p. 81 lässt ihn unter ʿOmar zum Christenthum übertreten; statt der Verbannung wird dort die Geisselstrafe erwähnt.

2) Aǵ. V, p. 184.

3) Ibn Hishâm p. 786 Ibn Durejd p. 86 Al-Damîrî II, p. 84.

dazu angethan, die Weinlieder verstummen zu lassen. Drückt sich doch in ihr eben der Geist der Opposition gegen die Frömmigkeit von Medina aus, welche den Vertretern des alten Araberthums nicht behagte. Charakteristisch sind in dieser Beziehung die Weingedichte des Ḥâritha b. Badr (st. 50), welche man in dem unlängst von Brünnow herausgegebenen Supplement-Bande zum Aġânî-Buche finden kann. Die Tradition der Verherrlichung des Weines erlitt demnach keine Unterbrechung in der arabischen Poesie, nur selten tönt uns eine Stimme, die dem Weingenusse feindlich klingt, entgegen,[1] und so stehen wir der einzigen Erscheinung gegenüber, dass die Dichtkunst eines Volkes durch Jahrhunderte ein lebendiger Protest ist gegen die Religion desselben Volkes.[2] Den frommen Männern gegenüber hatte man nun die Entschuldigung zur Hand, dass alles dies nur leere Rede sei, die nicht als Spiegelung des wirklichen Betragens betrachtet werden könne.[3] Sprachen ja die Dichter — wie dies im Koran von ihnen gesagt wird (26: 225) — Dinge, die sie nicht übten.[4] So wurden denn die Weinlieder der Abû Nuwâs und ähnlicher Geister zu normalen Erscheinungen in der arabischen Literatur. Zur selben Zeit hat auch dies ererbte arabische Gefühl sich in anderen Formen der Literatur Geltung verschafft. Wir halten eine Erzählung für charakteristisch genug, um ihr hier Raum zu gönnen, um so mehr, da sie für mehrere in diesen Abhandlungen zur Sprache kommenden Momente ihre Bedeutung hat. Es wäre schwer, pünktlich zu bestimmen, wann unsere, von Anachronismen der gröbsten Art wimmelnde Erzählung erdichtet wurde; aber uns genügt, zur Würdigung derselben so viel auszusprechen, dass sie den lebhaften Protest des arabischen Geistes gegen die zu Anfang der ʿAbbâsidenzeit wieder zur Geltung kommenden theologischen Reaction[5] darzustellen scheint. Und man wird zugestehen müssen, dass sie

1) ʿAbdallâh b. Zubejr al-Asadî Aġ. XIII, p. 46.

2) Andere von den Theologen streng verpönte Dinge, wie z. B. der profane Gesang — man weiss ja, wie die Theologen und Pietisten über Gesangskünstler dachten — wurden direct unter den Schutz „der Genossen und Nachfolger“ gestellt, wie man aus Aġ. VIII, p. 162 unten ersehen kann; auch die Zulässigkeit der Liebeslieder bestrebte man sich durch die Autorität des Propheten zu decken, Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 105.

3) Auch bei Liebesliedern hielt man dies für möglich Al-Ḥuṣrî I, p. 220.

4) Al-Makkarî II, p. 343.

5) Da fing man wieder an, die Weindichter einzukerkern. Aġ. XI, p. 147. Das dort mitgetheilte Gedicht des eingekerkerten Dichters Ġaʿfar b. ʿUlba (st. 125) athmet den Gegensatz zwischen der Muruwwa des Arabers und dem weinversagenden Dîn. Aehnliche Tendenz spricht sich in vielen anekdotenhaften Erzählungen aus, die diesen Kreisen entstammen; unter Anderen z. B. Al-ʿIkd. II, p. 343 unten = ibid. III, p. 400 unten. Da lässt man den Chalifen Al-Walîd b. Jazîd einen Schöngeist aus Kûfa kommen und ihn in folgender Weise anreden: „Bei Gott, ich habe dich

die arabische Gesinnung durch die für den Islam gewonnenen, aber in demselben — wie man aus der Geschichte weiss — bald schwankend gewordenen beiden Helden ʿAmr b. Maʿdî Karib[1] und ʿUjejna b. Ḥiṣn in treffender Weise repräsentiren lässt:

ʿUjejna kam einst zu Besuch nach Kûfa und hielt sich dort mehrere Tage auf. Um ʿAmr b. Maʿdî Karib aufzusuchen, befahl er seinem Knechte ein Pferd zu satteln, und als ihm dieser eine Stute brachte, sprach er: Weh dir, habe ich denn je zur Zeit der Ǵâhilijja eine Stute geritten, und du muthest mir dies jetzt im Islam zu? Darauf brachte ihm sein Knecht einen Hengst, er setzte sich auf und ritt gegen das Quartier der Banû Zubejd, wo er sich zur Wohnung des ʿAmr geleiten liess. An der Thüre blieb er stehen und rief laut den Namen Abû Thaurs (Beiname des ʿAmr). Dieser trat denn auch alsbald heraus, er war in voller Rüstung, als käme er jetzt eben vom Kampfplatz, und rief: „Schönen guten Morgen, o Abû Mâlik." Dieser aber erwiderte: „Hat uns nicht Gott für diese Begrüssung eine andere verordnet, nämlich: „Heil auf euch!"? „Lass mich gehen — entgegnete ʿAmr — mit Sachen, die uns unbekannte Dinge sind. Lass dich nieder, denn ich habe ein herumlaufendes Lamm zur Speise." Der Gastfreund liess sich denn nieder, ʿAmr aber machte sich über das Lamm, schlachtete es, zog die Haut ab, theilte das Fleisch in Stücke, warf sie in einen Topf und liess sie kochen; und als das Fleisch gar ward, nahm er eine grosse Tasse, bröckelte Brod hinein und schüttete den Inhalt des Topfes darauf. Die beiden setzten sich nieder und verspeisten dies Gericht. Dann sprach der Hauswirth: „Welches Getränk ziehst du vor, Milch oder jenes, wobei wir in der Ǵâhilijja unsere Gastmähler hielten?" „Hat's nicht Allâh im Islam uns verboten?" versetzte ʿUjejna. „Bist du oder ich älter an Jahren?" fragte nun ʿAmr. „Du bist der Aeltere," entgegnete der Freund. „Wer ist länger im Islam, ich oder du?" fragte ʿAmr. „Auch im Islam bist du seit längerer Zeit" sagte ʿUjejna. „Nun denn," setzte ʿAmr fort, „so wisse denn, dass ich alles gelesen habe, was zwischen den beiden Decktafeln des heiligen Buches zu lesen ist, aber ich habe nicht gefunden, dass der Wein verboten sei. Geschrieben steht nur „Werdet ihr euch wohl davon enthalten?" (Sure 5: 93); wir beide antworteten auf diese Frage: Nein; darauf hat Gott geschwiegen und wir haben dann auch geschwiegen." „Jawohl — sagte ʿUjejna — du bist älter an Jahren und auch länger im Islam als ich." So setzten sie sich denn hin, sangen Lieder und tranken

---

nicht kommen lassen, um dich nach dem Gottesbuch und der Lehre des Propheten zu fragen, sondern ich habe um dich gesendet, damit ich dir Weinfragen vorlege!"

1) In ähnlichem Zusammenhange finden wir ihn auch in der bei Al-Sujûṭî, Itḳân (Kairo 1279) I, p. 35 unten mitgetheilten Erzählung.

dabei und schwelgten in Erinnerung der Ǵâhilijja bis spät in die Nacht hinein. Nun wollte ʿUjejna wieder ziehen. Da sprach ʿAmr: „Es wäre schimpflich für mich, dass ʿUjejna ohne Gastgeschenk von mir ziehe." Darauf hiess er eine arḥabische Kameelstute herbeiholen, (weiss) wie . . . . . aus Silber, und liess sie zur Reise ausrüsten und den Freund darauf setzen. Dann rief er den Knecht und liess einen Futtersack mit viertausend Dirham herbeiholen; auch diesen gab er dem Freunde. Als dieser sich weigerte, das Geld anzunehmen, da sprach er: „Bei Gott, das stammt noch von dem Geschenke her, das ich von ʿOmar erhielt." Aber ʿUjejna nahm es nicht an, und als er zog, da sprach er folgendes Gedicht:

„Mögest du belohnt werden, Abû Thaur, mit dem Lohne, der für Edelmuth gebührt,
„Fürwahr, ein rechter Junge ist dieser vielbesuchte, gastfreundliche Mensch.
„Du lädst zu Gast und machst der Einladung alle Ehre, und lehrst uns die Begrüssung des Wissens,[1] die früher nicht bekannt war.
„Dann hast du gesagt, dass es erlaubt sei, den Becher kreisen zu lassen mit Wein, wie das Funkeln des Blitzes in dunkler Nacht;
„Dafür hast du ein „arabisches Argument" beigebracht, das jeden zur Gerechtigkeit zurückführt, der nicht gerecht war.
„Du bist, bei Gott, der auf dem Himmelsthrone sitzt, ein gutes Muster, wenn uns der Frömmler vom Trinken zurückhalten wollte;
„Durch den Spruch Abû Thaur's ist das Weinverbot gelöst, und der Spruch Abû Thaur's ist gewichtig und auf Kenntniss gegründet."[2]

In dieser Erzählung spricht sich der Ingrimm und Protest der Kreise, in welcher sie entstanden ist, gegen die pietistische Richtung aus. Sie stammt aus einer Zeit, in welcher sich Frömmigkeit und Theologie zu herrschenden Elementen im öffentlichen Leben emporgeschwungen hatten und findet ihre Beleuchtung in dem Weinliede des Âdam b. ʿAbd al-ʿazîz, des Enkels des frommen Chalifen ʿOmar II., eines der wenigen umajjadischen Prinzen, die dem blutigen Schwerte des Begründers der ʿAbbâsidendynastie entgehen durften.[3] In diesem Liede (v. 11—13) heisst es:[4]

„Sage jenem, der dich darob (wegen des Weines) schmäht, dem Faḳîh[5] und angesehenen Manne:

---

1) taḥijjata ʿilmin im Gegensatze gegen t. ǵâhilijjatin. Es sei hier noch bemerkt, dass in späteren Traditionen zwischen der islâmischen und heidnischen Begrüssung (taḥijja) auch der Unterschied gemacht wird, dass diese in der Prosternation (suǵûd) bestand, während jene der paradiesischen Begrüssung gleich im salâm bestehe (Al-Ġazâlî Iḥjâ II, p. 188, 12).

2) Aǵ. XIV, p. 30. 3) ibid. IV, p. 93, 23. 4) ibid. XIII, p. 60. 61.

5) Statt dieses Wortes finden wir die Var. waḍîʿ Jâk. IV, p. 836, 12. Auch Ḥâritha b. Badr bezeichnet jene, die ihm des Weingenusses wegen schmähen, als lîʾâm, Aǵ. XXI, p. 27, 2; 42, 22.

„So mögest du ihn (den Wein) denn lassen, und hoffe auf einen andern, den edeln Wein vom Selsebîl (im Paradiese, Sure 76: 17)

„Bleibe heute durstig, und morgen lasse dich sättigen mit Beschreibungen von Wohnungsspuren.[1]

Jetzt schmähen nicht mehr Frauen den verschwenderischen Mann, der sein Geld im Weingenuss vergendet, sondern Fuḳahâ' schmähen den Ketzer, der das Gesetz des Koran verletzt. Da sollte nun auch unsere Erzählung ein Dokument des freien arabischen Geistes sein[2] gegen die Argumente der Gesetzbeladenen (mukallafûn), in deren Kreisen man es sich übrigens auch nicht verdriessen liess, für die Verpönung des Weingenusses durch Geschichtchen, die mit Bezug auf die Ǵâhilijja[3] erdichtet wurden, Propaganda zu machen. Eine solche Erdichtung ist z. B. jene Erzählung, wie der ḳurejshitische Heide 'Abdallâh b. Ǵad'ân das Weintrinken verachtete; damit sucht man zu beweisen, dass die hervorragenden Ḳurejshiten auch im Heidenthum bei herannahendem Alter dieses Laster verpönten. Der Charakter dieser Ueberlieferung wird schon durch den Umstand genügend bezeichnet, dass der Theologe Ibn Abî-l-Zinâd (vgl. S. 24) als ihr Urheber oder min-

1) Der letzte Vers ist besonders interessant als Parallele zu der in Abû Nuwâs' Weinliedern häufigen Verspottung des Jammerns über die aṭlâl (ed. Ahlwardt 4: 9, 23: 11. 12, 26: 3 ff., 33: 1, 34, 53, 60: 1. 14. 15 u. s. w.), welches man aus der alten Poesie übernommen hatte (vgl. Aǵ. III, p. 25) und bis in die spätesten Generationen, ja selbst bis in die neueste Zeit hinein fortgepflanzt hat (sehr bemerkenswerth ist Al-Maḳḳarî I, p. 925). Die Anhänglichkeit an die aṭlâl ging bei den alten Arabern so weit, dass man dies Wort selbst zur Benennung von Reitthieren verwendete (Aǵ. XI, p. 88, 18, XXI, p. 31, 3; Ibn Durejd p. 106, 7). Statt der pedantischen Festhaltung solcher alter Formen möge man doch die Wirklichkeit zum Gegenstand der Poesie machen. Die Verspottung der Aṭlâl-poesie findet man bereits bei Tamîm ibn Muḳbil (Jâḳût I, p. 527, 10 ff.) und Al-Kumejt Aǵ. XVIII, p. 193; auch einige Sprichwörter (Al-Mejdânî II, p. 235. 236) scheinen diese Tendenz zu haben.

2) Der fortdauernde Protest gegen das Weinverbot kann auch aus der Thatsache ersehen werden, dass noch im III. Jhd. Traditionsaussprüche im Umlauf waren, welche zur Vertheidigung des Weingenusses dienen konnten und dass man den Theologen Al-Muzanî (st. 204) um die Gründe befragen durfte, aus welchen die strengen Religionsgelehrten solche Aussprüche verwerfen (Ibn Challikân nr. 92, I, p. 126 Wüstenfeld). Man hatte einen ganzen Schatz von Traditionssätzen aufgespeichert, durch welche die laxere Praxis gerechtfertigt werden sollte; das bezügliche Material findet man im 'Iḳd. III, p. 409—419. Sehr früh begann die Concession, die man zu Gunsten des Dattelweins machte (ZDMG. XLI, p. 95). Das Bestehen dieser Distinction ist ein Beweis dafür, dass man sehr früh begann, nach einem modus vivendi zu suchen. Aus der ersten Hälfte des I. Jhd. heisst es, dass diejenigen, die das Weintrinken als verboten halten, „an dem Verbot so lange herumdeuteln (jata' awwalû fîhâ), bis dass sie selbst trinken“ (Aǵ. XXI, p. 33, 8; 40, 17).

3) Aǵ. VIII, p. 5. Vgl. Caussin de Perceval I, p. 350.

destens Verbreiter genannt wird. Den casuistischen Künsten dieser Richtung wird mit gesundem Humor die ḥuǵǵa ʿarabîjja, die arabische Argumentation durch den Mund des alten Heiden ʿAmr b. Maʿdî Karib entgegengesetzt.

VI.

Auch die Uebungen, die Muhammed von den Rechtgläubigen forderte, widerstrebten dem Sinne der Araber; unter allen Ceremonien und Riten des Dîn hat aber keine mehr Widerstand erfahren, vor keiner religiösen Uebung haben sie entschiedenern Widerwillen bekundet, als vor dem Ritus des Gebetes. Die Abwesenheit tieferer religiöser Regungen, die in Gemüthern, welche zur Frömmigkeit gestimmt sind, das Bedürfniss nach einem Verkehr mit der Gottheit zu erwecken pflegen und die Quelle bilden, aus welcher die andächtige Erregtheit fliesst, lässt schon von vornherein darauf schliessen, dass das Beten bei den Arabern keinen rechten Boden findet. Auch in dieser Beziehung finden wir im südlichen Araberthum einen wesentlich verschiedenen Charakter der Volksseele. Nichts Aehnliches finden wir in den Ueberresten des geistigen Lebens der vorislamischen Centralaraber. Aber es wäre zu kühn, aus negativen Indicien mehr als Wahrscheinlichkeitsbeweise zu folgern. Für die Kenntniss des geistigen Lebens in jenen Kreisen ist es jedoch von grosser Wichtigkeit, die uns zu Gebote stehenden Anzeichen zu sammeln und ihre Bedeutsamkeit in Erwägung zu ziehen.

Bei der Natur der uns zugänglichen Nachrichten über die vorislamische Religion der Araber können wir uns kein rechtes positives Urtheil darüber bilden, wie es bei ihnen mit dem Gebete stand, und wenn wir auch nicht mit Bestimmtheit behaupten können, dass die alten Araber überhaupt nicht beteten,[1] so können wir dennoch so viel sagen, dass es nicht bewiesen werden könnte, dass das Gebet als Institution des Gottesdienstes, als integrirender Theil ihres Ritus bei ihnen bestanden habe. Anrufung der Gottheiten (vgl. Sûre 4: 117) wird auch bei ihnen vorgekommen sein, aber dies scheint nicht den Mittelpunkt des Gottesdienstes, als dessen charakteristisches Merkmal, gebildet zu haben. Die Charakteristik ihres Gottesdienstes, wie sie uns Muhammed (Sûre 8: 35) bietet, kann nichts für die Existenz einer dem spätern muhammedanischen Ṣalât ähnlichen Einrichtung beweisen; vielmehr kann sie uns zeigen, wie sonderbare Gebräuche an Stelle jenes Ritus üblich waren, den Muhammed von Juden und Christen entlehnend

---

1) „Es ist eine höchst überraschende Thatsache, dass die niederen Religionsformen fast nie das Gebet bedingen. Uns scheint dasselbe ein nothwendiger Theil der Religion." Lubbock, die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts, übersetzt von A. Passow (Jena 1875) p. 321.

seinen Landsleuten gelehrt hat. „Ihr Ṣalât beim (heiligen) Hause war nichts anderes, als Pfeifen[1] und Händeklatschen.“[2]

Wir werden durch diese Beschreibung der Formen ihrer Gottesverehrung an Gebräuche erinnert, welche wir auch bei anderen Völkern auf niedrigen religiösen Entwicklungsstufen antreffen. Zu diesen mehr der Zauberei[3] als dem frommen Verkehr mit der Gottheit ähnlichen Formen passt auch die Art und Weise, wie die heidnischen Araber zu bestimmten Zeiten irdische Noth zu bannen versuchten. In Zeiten der Noth wandten sich die Araber nicht in Gebet und Busse an die Götter. Von den wenigen in diesen Zusammenhang gehörigen Gebräuchen ist es namentlich einer, der uns zeigt, in welcher Weise sie in ihren Nöthen Hilfe suchten. Es wird vielleicht zur bessern Würdigung desselben beitragen, wenn wir eines Gebrauches erwähnen, der noch aus neuerer Zeit von den Bewohnern der Hafenstadt Janbuʿ berichtet wird: Zu der Pestzeit führen sie ein Kameel durch alle Stadtviertel, damit es die Krankheit aufnehme und sich die Plage ganz allein darauf werfe, worauf sie es an einem geweihten Ort erwürgen und sich einbilden, das Kameel und die Seuche mit einem Schlage vernichtet zu haben.[4] Vielleicht darf man annehmen, dass dieser Gebrauch ein Ueberrest heidnischer Gewohnheit ist, was durch den Umstand wahrscheinlich gemacht wird, dass die Bewohner von Janbuʿ das Bewusstsein und die Lebensanschauung des Beduinenthums bis zur neuesten Zeit bewahrt haben.[5] Der Gebrauch der alten Araber, den wir im Auge haben, ist folgender. Zur Zeit der Regenlosigkeit wurden Rindern Zweige vom Salaʿ (saelanthus)- und ʿUshar-

---

1) Daraus ist in weiterer Entwicklung die Legende entstanden, die den Namen Mekka selbst von diesem Pfeifen herleitet (Jâḳût IV, p. 616, 14); an die Koranstelle anknüpfend hat man auch Geschichten über die Umstände dieses Pfeifens und Klatschens erfunden. Al-Damîrî II, p. 387.

2) Später wird das Alterthum im Sinne des Islam appercipirt und man lässt den Huḏejliten dem Tobbaʿ berichten, dass die Araber in Mekka ein heiliges Haus haben, bei dem das Ṣalât verrichtet wird. Ibn Hishâm p. 15, 15.

3) Dahin gehören auch die Amulete und sonstiger Zauber, die sie zum Schutz ihrer Kinder und Pferde und auch bei erwachsenen Personen gegen Krankheiten anwendeten. S. mehrere Stellen bei Ahlwardt, Chalef al-Aḥmar p. 379—80; Mufaḍḍ. 3: 6, 27: 18; Ibn Durejd p. 328, 7 (hinama); B. Adab nr. 55 (nushra gegen das Nestelknüpfen vgl. Al-Nawawî zu Muslim V, p. 31). Jüdinnen beschäftigten sich mit solchem Zauber (rukja) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 157. auch Beduinenfrauen Aġ. XX, p. 165. vgl. jetzt Wellhausen a. a. O. p. 144 ff. Zur Redensart „gegen die Manâjâ nützen solche Zaubermittel nicht“ ausser den dort citirten Stellen noch Huḏ. 2: 3, Wright, Opuscula arabica p. 121, 14, Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 233, 17.

4) Charles Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka, übers. von Helene Lobedan, Leipzig 1862, p. 143.

5) Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 128.

(aselepias)baume an die Schwänze gebunden und angezündet, in diesem Zustande wurden die Thiere auf einen Berg gebracht und von dort hinuntergestürzt.[1] Die Ausübung dieses Gebrauches, der merkwürdigerweise mit einem Usus der alten Römer[2] und vielen, in diese Reihe gehörenden Gebräuchen anderer Völker, über welche man in Mannhardts Abhandlung über Die Lupercalien sehr lehrreiche Einzelheiten finden kann,[3] viel Aehnlichkeit hat, sollte gegen Regenlosigkeit und Dürre helfen.[4] Leute, die von solchen Anschauungen durchdrungen waren, musste das koranische Wort „Bitte Gott um Verzeihung, denn er verzeiht die Sünden und sendet reichlichen Regen vom Himmel herab“ mitsammt dem darauf gegründeten muhammedanischen Brauch des Istisḳâ' sehr sonderbar anmuthen.[5] Es muss erwähnt werden, dass Al-Ǵâḥiz, indem er diesen Brauch der heidnischen Araber unter der Benennung Nâr al-istisḳâ' beschreibt,[6] des Momentes Erwähnung thut, dass das Anzünden des Feuers von lautem Gebet und Flehen (waḍaǵǵû bi-l-du'â' wal-taḍarru') begleitet war; aber in den Gedichten, die er als Zeugnisse für das Istisḳâ-feuer anführt, wird von Gebeten keine Erwähnung gethan, ebensowenig wie in den sonstigen Nachrichten über diesen Gebrauch.

Sehr wichtig ist für die Orientirung in unserer Frage auch jene sprachliche Erscheinung, dass Muhammed zur Bezeichnung der gottesdienstlichen Einrichtung, die er für die rechtgläubige Gemeinde anordnete, kein arabisches Wort verwenden kann, sondern dem Christenthum den religiösen Terminus Ṣalât entlehnen muss. Er hätte ja, wenn er ein entsprechendes Wort vorgefunden hätte, dasselbe beibehalten und es nur mit dem neuen, seiner Lehre entsprechenden Begriffsinhalt ausgerüstet.[7]

---

1) Hier muss auf die Rolle hingewiesen werden, welche die Thiere in einem altarabischen Fest, 'îd al-sabu' (Fest des wilden Thieres), spielten. Al-Damîrî I, p. 450, vgl. II, p. 52. Auf dieses Fest soll sich der Ausdruck jaum al-sabu' bei B. Ḥarth nr. 4 beziehen.

2) Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsych. II, p. 134; F. Liebrecht, Zur Volkskunde, p. 261 ff.

3) Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, 51. Heft (Strassburg 1884) p. 136.

4) Al-Ǵauharî s. v. sl'. Vgl. dazu Al-wishâḥ wa-tathḳîf al-rimâḥ (Bûlâḳ 1281, p. 80), Muḥîṭ s. v. I, p. 981ᵇ, Al-Damîrî I, p. 187 f.; vgl. auch Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache p. 364 (jetzt auch Wellhausen a. a. O. p. 157).

5) Vgl. Al-Mâwerdî, ed. Enger p. 183; Aġ. XI, p. 80, 7 v. u.

6) Kitâb al-ḥejwân Bl. 245ᵇ in einem Kapitel über die Nîrân al-'arab; es giebt deren fünfzehnerlei. Ohne Anführung der Quelle findet man Auszüge daraus in Bahâ al dîn al-'Amilî's Keshkûl p. 189.

7) Wenn wir in einem aus der Ǵâhilijja überlieferten Gedichte, wie Aġ. XVI, p. 145, 7, das Wort muṣallâ (Gebetort) finden, so ist zum mindesten diese Stelle,

Eines lässt sich unter allen Umständen behaupten: dass sich die Araber gegen Muhammeds Einrichtung sehr ablehnend verhielten, und dass der Prophet harte Arbeit hatte, ehe er das Gebet in seinem Sinne bei seinen Landsleuten einbürgern konnte. Dieser Widerwille spiegelt sich in hervorragender Weise in der muhammedanischen Legende von der Einrichtung des Gebetes ab.

Diese Legende[1] interessirt uns hier als Zeugniss dafür, dass diejenigen, in deren Kreise sie entstand, bei den heidnischen Arabern einen gewissen Widerwillen vor der neuen gottesdienstlichen Einrichtung voraussetzen, eine Voraussetzung, die, wenn auch nicht auf zeitgenössische Tradition von den arabischen Gegnern Muhammeds, doch ganz gut auf alltägliche Erfahrung an jenen Beduinen begründet sein kann, welche in den Gesichtskreis jener fielen, unter denen die Legende entstanden ist. Es kommt uns denn auch nicht so sehr auf den Wortlaut und die verschiedenen Varianten derselben, als auf ihren allgemeinen Sinn und darauf an, welche Gesinnung wir in ihr abgespiegelt finden. Als Muhammed — so lässt die Legende ihn selbst erzählen — in den Himmel fuhr, da besuchte er der Reihe nach die sechs unteren Himmel, und begrüsste die dort befindlichen Propheten Adam, Idris, Abraham, Moses und Jesus; darauf stieg er in den siebenten Himmel empor, wo Gott fünfzig tägliche Gebete für sein Volk vorschrieb. Muhammed kehrt zu Moses zurück und erzählt ihm den Befehl Gottes. Als Moses vernahm, dass Gott von den Arabern fünfzig tägliche Gebete fordert, da gab er ihm den Rath, zu Gott zurückzugehen und ihm zu erklären, dass die Araber dies zu leisten nicht im Stande seien. Muhammed kehrte damit zu Gott zurück und Gott erliess denn auch die Hälfte der geforderten Gebete. Aber Moses, den Muhammed wieder um Rath frägt, will auch diese neuere Forderung nicht gefallen und er bewegt den Muhammed, nochmals zu Gott zurückzukehren, da sein Volk auch diese Leistung zu erfüllen nicht im Stande sei. Zu Gott zurückgekehrt, gelingt es Muhammed, die Forderung bis auf fünf Gebete herabzumindern. Aber auch dies hält Moses für die Araber unerträglich und möchte den Muhammed veranlassen, dass er die Mäkelei fortsetze. Muhammed aber entgegnete ihm: Nun aber würde ich mich denn doch vor Gott schämen.

In dem vielleicht nicht unbeabsichtigten Humor dieser Legende spiegelt sich die Voraussetzung des ablehnenden Verhaltens der heidnischen Araber gegen einen Ritus, der ihnen ganz neu war und sinnlos erschien.

---

wenn das ganze Stück auch nicht unecht sein sollte, späteres Einschiebsel; dasselbe gilt natürlich von so krassen Fälschungen, wie z. B. Al-Azraḳî p. 103, 11 (ḳûmû faṣallû rabbakum wata'awaḍḍû).

1) Man findet dieselbe B. (ed. Krehl) I, p. 100, Anbijâ' nr. 6, Muslim I, p. 234, Ṭab. I, p. 1158 f., Ibn Hishâm p. 271.

Wir wissen aus der Geschichte des Krieges gegen den Thaḳîf-Stamm, dass sich dieser Stamm bei seiner Unterwerfung mit zäher Hartnäckigkeit die Concession erzwingen wollte, vom Gebete befreit zu bleiben, und als er dieselbe nicht durchsetzen konnte, sollen sich die Angehörigen des Stammes hierzu mit der Bemerkung bequemt haben, dass sie sich der Pflicht des Gebetes unterziehen, „obwohl es ein Akt der Selbsterniedrigung ist."[1] Und Muhammeds Gegenprophet, Musejlima, lockte seine Anhänger damit an, dass er ihnen das Beten erlässt.[2]

Die ersten Genossen und Schüler des Propheten hatten denn auch kein Moment ihres Glaubens vor ihren heidnischen Brüdern so sehr zu verheimlichen, als das Beten. Das muhammedanische Beten bestand ja in der Gemeinde auch schon vor der officiellen Einrichtung und Bestimmung des Ritus. Sie sollen sich, um ihr Gebet zu verrichten, in Bergschluchten in der Nähe Mekka's verborgen haben und als sie einmal bei ihrem andächtigen Geheimniss ertappt wurden, soll es zu blutiger Schlägerei gekommen sein. Der fromme Saʿd b. Abî Waḳḳâṣ erhob das Kinnbacken eines Kameels und schlug damit einen der auf sie eindringenden Ungläubigen blutig. Dies war — so schliesst unsere Quelle — das erste Blut, das in Angelegenheit des Islam vergossen wurde.[3] Auch der Prophet selbst soll, wenn ihn die Ḳurejshiten mit dem Gebete beschäftigt fanden, den grössten Beschimpfungen ausgesetzt gewesen sein.[4] Unter denjenigen, die im Kriege des Islam gegen die Heiden fielen, wird ein ʿAmr b. Thâbit erwähnt, dem dies Martyrium — er fiel bei ʿUḥud — nach Ansicht der Muhammedaner einen Sitz im Paradies verschaffte, obwohl er niemals das vorgeschriebene Gebet verrichtet hatte.[5]

Der Spott der Heiden wurde nicht nur durch die Thatsache des Gebetes,[6] sondern auch durch die bei demselben übliche Körperbewegung herausgefordert. Dies scheint wenigstens aus einer Legende zu folgen, die dem ʿAlî in den Mund gelegt wird.[7] Am wenigsten Widerwillen erregte noch die Pflicht des Frühgebetes (al-ḍuḥâ) und in der frühen Zeit des Islâm, bevor die Pflicht des Betens auf fünf Tageszeiten ausgedehnt wurde, sollen die Muslims nur zwei kanonische Gebetszeiten eingehalten haben, die des Morgengebetes und die des Nachmittagsgebetes und erst später sind die drei weiteren Gebete hinzugekommen.[8]

---

1) Ibn Hishâm p. 916. 2) ibid. p. 946. 3) Ṭab. I, p. 1179.

4) ibid. 1198. 5) Ibn Durejd p. 262.

6) Auch auf die Namen der einzelnen Gebetszeiten lässt man ihre Spötterei sich erstrecken. Al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 32.

7) Anmerkungen zum Leben Muḥammed's ed. Wüstenfeld Bd. II, p. 53.

8) Ibn Ḥaġar IV, p. 700, aber damit ist zu vgl. B. Mawâḳît al-ṣalât nr. 19; dort berichtet Abû Hurejra den Ausspruch des Propheten „Das beschwerlichste Gebet

Auch noch nach dem Tode Muhammeds finden wir einen recht frivolen Ton unter den arabischen Stämmen mit Hinsicht auf die dem Gebetritus entgegengebrachte Gesinnung. Die Tamimiten sagten sich ein für allemal vom Nachmittagsgebete los und begründeten diese Freiheit mit folgender Anekdote: Als die Prophetin der Banû Tamîm mit dem falschen Propheten Musejlima gemeinsame Sache machte und mit ihm ein Ehebündniss einging, da verlangte der Stamm der Prophetin die übliche Morgengabe von Musejlima. Ich schenke euch — sagte er — das Nachmittagsgebet (al-ʿaṣr). „Dies ist nun — so sagen noch viel später die Banû Tamîm — unser Recht und die Morgengabe einer edlen Dame aus unserem Stamme; wir können dieselbe nicht herausgeben."[1] Und noch am Ende des III. Jhd. war das wirksamste Mittel, welches die Führer der Karmathen bei den arabischen Beduinen und sonstigen Arabern anwendeten, um sie für die Sache ihrer Parthei zu gewinnen, dass sie eigens für dies Gebiet ihrer Thätigkeit den muhammedanischen Ritus, also besonders Fasten und Beten, sowie auch das Weinverbot abschafften. Dies verfehlte seine Wirkung auf die Araber nicht.[2] Ein muhammedanischer Reisender schildert sehr lebhaft diese Verhältnisse, und sein Bericht über das karmathische Laḥsa macht den Eindruck, als würden wir hier direct in die arabischen Verhältnisse der Ǵâhilijja zurückversetzt. Freies ungezügeltes Leben, keine Steuern und Abgaben, aber auch kein Gebet, keine Moschee und keine Chuṭba.[3] Abû Saʿîd, der Stifter dieser Zustände, hat die Neigungen der Araber, auf deren Gewinnung er es abgesehen, recht gut verstanden. Unzählig sind die ohne Zweifel aus dem Leben geschöpften anekdotenhaften Erzählungen,[4] welche das gleichgültige Verhältniss der echten Araber der Wüste zum Gebet,[5] ihre Unwissen-

---

ist den Munâfiḳûn das Abendgebet (al-ʿishâ) und das Frühgebet (al-faǵar). O wüssten sie nur von den Vorzügen dieser beiden Gebetszeiten"!

1) Aǵ. XVIII, p. 166. 2) Aug. Müller I, p. 602.

3) Relation du voyage de Nassiri Khosrau etc. ed. Ch. Schefer, Paris 1881, p. 225 ff.; vgl. De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2. Ausg. p. 160.

4) Ein ganzes Kapitel Beduinenanekdoten vom Standpunkte des Städters findet man Al-ʿIḳd II, p. 121 ff. Abû Mahdijja, der Typus des Beduinen; vgl. über letztern auch Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 271.

5) Wenn uns in einem arabischen Spruche aus dem III. Jhd. gesagt wird, dass, „wer das Beten (al-duʿâ) erlernen will, das Beten der Beduinenaraber (duʿâ al-aʿrâb) anhören möge" (Al-Ǵâḥiz, Bajân fol. 47b), so bezieht sich dies nicht auf die fromme Einhaltung des Gebetes als religiöser Pflicht (iḳâmat al-ṣalât), sondern auf den eleganten, concisen Sprachausdruck, den die Beduinen bei gelegentlichen Bitten an Gott, sowie in allen Umständen des Lebens auch anwenden. In den meisten Adab-büchern finden wir solche Duʿâ von Beduinen als Muster kurzgefasster, in würdiger Sprache gehaltener Bitten mitgetheilt. Es fehlt aber auch andererseits nicht an Beispielen

heit in den Elementen des muhammedanischen Ritus,[1] ja sogar ihre Gleichgültigkeit gegen das heilige Gottesbuch selbst und ihre Ignoranz betreffs der wichtigsten Theile desselben zum Gegenstande haben.[2] Die Araber hörten immer lieber die Gesänge der Recken der Heidenzeit, als die frommen Klänge des Koran. ʿUbejda b. Hilâl — einer der Häuptlinge der Chawâriǵ — pflegte, so wird erzählt, wenn sich sein Heer vom Getümmel der Schlacht ausruhte, seine Leute aufzufordern, sich in sein Zelt zu begeben. Da kamen einmal zwei Krieger zu ihm. „Was ist euch genehmer — so redete er sie an — dass ich euch den Koran vorlese, oder aber dass ich euch Gedichte recitire?" „Den Koran — so erwiderten sie — den kennen wir so gut, wie dich selbst, lasse uns Gedichte hören." „Ihr Gottlosen — so entgegnete ihnen nun ʿUbejda — ich habe es gewusst, dass ihr die Gedichte vor dem Koran bevorzugen werdet."[3]

---

dafür, dass man Beduinen in einen naiven Verkehr mit der Gottheit treten lässt und ihre Unkenntniss von der unnahbaren Majestät des Allmächtigen voraussetzt. Im Mustaṭraf (lith. Ausg. von Kairo) II, p. 326—7 finden wir einige Beduinengebete, welche uns ein Ohrenzeuge mittheilt. In denselben wird Gott vollends menschlich appercipirt und in naiver Weise mit Ausdrücken angeredet, wie man sie nur menschlichen Spendern gegenüber anwenden kann: Abû-l-makârim, abjaḍ al-waǵh u. s. w. Man kann mit diesen Mittheilungen eine Notiz bei Jâḳût II, p. 935, 2 vergleichen, wo von einem Bewohner des Ufers des todten Meeres erzählt wird, dass er in einem Gebete Gott so anrief: jâ rubejbî, d. h. O Herrgottchen, so wie man Menschen, denen man schmeicheln will, mit der Deminutivform anredet. In einem Beduinengebet im ʿIḳd. I, p. 207, 3 v. u. sagt der Betende zu Gott: „lâ abâ laka." Man vgl. auch B. Adab nr. 26.

1) Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 800 über das Aḏân eines Beduinen. Jâḳût I, p. 790.

2) Vgl. z. B. Aǵ. XI, p. 89, XIV, p. 40. Ein Banû ʿAdî-araber verwechselt die Gedichte des Ḏû-l-rumma mit dem Koran, ib. XVI, p. 112.

3) Aǵ. VI, p. 7. Noch in viel späterer Zeit machen sie sich über den Koran in höhnischen Bemerkungen lustig. Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 128a.

Das arabische Stämmewesen und der Islam.

I.

Ein schroffer, fast unversöhnlich scheinender Gegensatz bietet sich uns dar, wenn wir auf dem Gebiete der socialen Ordnung die auf alten Ueberlieferungen beruhende Anschauung des arabischen Heidenthums und die Lehren des Islam vergleichend gegeneinanderstellen. Die sociale Ordnung des arabischen Volks war auf das Verhältniss der Stämme zu einander gegründet. Die Zugehörigkeit zum Stamm war das Band, das die zu einander Haltenden vereinigte, aber auch von anderen Gruppen wieder absonderte. Die wirkliche oder eingebildete Abstammung von einem gemeinsamen Ahn war das Symbol der socialen Moral, der Massstab, der an die Werthschätzung des Nächsten angelegt wurde. Leute, deren Ueberlieferung nicht auf nennenswerthe Ahnen hinweisen konnte, waren, wenn sie auch arabisches Gebiet bewohnten und arabische Sprache redeten, der Geringschätzung preisgegeben, und die Herabsetzung, der sie begegneten, verurtheilte sie zur Beschäftigung mit Handlungen, durch welche sie dann noch immer mehr entwürdigt wurden.[1] Nur die Affiliirung des Fremden an den Stamm, der ihn schützen sollte, die feierliche Berufung des Verfolgten auf die Zuflucht, die er in den Zelten des fremden Stammes zu finden hofft, oder das feierliche Bündniss, dass die gemeinsame Abstammung ersetzen konnte, legten dem Fremden gegenüber Pflichten der Menschenliebe auf; allerdings bildete das strenge Einhalten derselben die Grundpfeiler der arabischen Muruwwa,[2] und ihre Verletzung drückte jedem, dem Einzelnen sowohl wie dem ganzen Stamme, den unauslöschlichen Stempel der Ehrlosigkeit, den Makel offener Schande auf.[3]

---

1) Jâḳût III, p. 391, 3 ff.

2) Es ist überflüssig geworden, auf diese Verhältnisse hier näher einzugehen, nachdem dieselben in Robertson Smith's Kinship and marriage in early Arabia in eingehendster Weise dargelegt und durch Nöldekes auf dies Buch bezügliche Abhandlung in ZDMG. Bd. XL (1886) p. 148 ff. einzelne zweifelhafte Punkte desselben geklärt worden sind.

3) Vgl. Labîd p. 10 v. 1 idâ 'udda-l-ḳadîmu u. s. w.

Im Mittelpunkt der socialen Anschauung der Araber stand also das Bewusstsein der gemeinsamen Abstammung einzelner Gruppen. Es ist leicht zu verstehen, dass der Ruhm des Stammes gegenüber jedem andern Stamm in dem Ruhm der Ahnen bestand; auf ihn gründete sich der Anspruch des Stammes und jedes Einzelnen auf Achtung und Ansehen. Das Wort für den letztern Begriff ist ḥasab. Arabische Philologen erklären diesen Ausdruck: die Aufzählung der ruhmreichen Thaten der Ahnen,[1] aber ohne Zweifel gehört dazu auch die Aufzählung der ruhmreichen Glieder selbst, mit denen der Stammbaum in väterlicher und mütterlicher Linie prunkt.[2] Je mehr man aufzuzählen hat, desto dicker ist der Ḥasab oder der Adel.[3] Zum Spott des Stammes gereicht es, wenn man sie viel an Anzahl findet, aber wenig von ihrem Ruhm aufzählen kann.[4]

Unter den Factoren des Selbstgefühls des Arabers nimmt der Ruhm der Ahnen die hervorragendste Stelle ein.[5] So wie die Pietät für die Ahnen eine der wenigen religiösen Regungen seiner Seele bestimmt, so ist es der Ruhm der Ahnen des Stammes, wodurch er die Stellung seines Geschlechtes innerhalb der Menschheit bestimmen lässt. Und dieser Ruhm konnte ihm für seinen Anspruch auf persönliche Werthschätzung nicht gleichgiltig sein; er galt dem Araber mehr, als blosser genealogischer Prunk, er hatte für jeden Einzelnen grosse, individuelle Bedeutsamkeit. Denn so wie der Araber die Vererbung körperlicher Eigenschaften[6] voraussetzte, so war er auch von dem Glauben an die Vererbung moralischer Attribute überzeugt. Tugenden und Laster überkommt man von den Ahnen; der Einzelne konnte seine Muruwwa am besten dadurch darlegen, wenn er in der Lage war, darauf hinzuweisen, dass er die Tugenden, welche die wahre Muruwwa ausmachen, von edlen Ahnen zu erben hatte[7] oder dass er Ahnen hat, die ihm nichts Gemeines als eine Sunna[8] zu vererben hatten, welcher die Abkömmlinge folgen.[9] „Es erhebt ihn die Ader — d. h. das Blut —

---

1) Abû Hilâl al-'Askari in Ṭuraf 'arabijja ed. Landberg p. 60 penult.

2) Vgl. Aġ. I, p. 18, 11 fa 'addid mithlahunna Abâ Ḍubâbin.

3) Daher kommt die beliebte Redensart: al-ḥasab oder al-sharaf al-ḍachm Aġ. I, p. 30, 9 u., XVII, p. 107, 15, XVIII, p. 199, 4 u. Jâḳût III, p. 519, 13; vgl. Ḥam. p. 703 v. 1.

4) Ḥam. p. 643 v. 3.

5) bi-annâ ḍawû ġaddin. Mâlik b. Nuwejra, bei Jâḳ. IV, p. 794 ult.

6) Ḥam. p. 639 v. 1.

7) Ṭarafa 10: 12; Zuhejr 3: 43, 14: 40, 17: 36; 'Amr b. Kulth. Mu'all v. 40.

8) Labîd, Mu'all. v. 81. Sunna ist ein vormuhammedanisches Wort, Zuhejr 1: 60, ebenso der Gegensatz bid'a, Mufaḍḍ. 34: 42, vgl. Ḥam. p. 747 v. 3.

9) Zuhejr 14: 8 ilâ ma'sharin lam ju'rith-il-lu'ma ġadduhum.

des Vorfahren"[1] oder „edle Adern erheben ihn" zu seinem Ahn,[2] so werden gewöhnlich die Vorzüge und Tugenden der Nachkommen als von edeln Vorfahren ererbte Güter bezeichnet. Er leitet seine Abstammung zurück auf ein „ʿirḳ"....,[3] damit will man sagen, dass er seine sittlichen Eigenschaften mit denen seiner Ahnen in Verbindung setzen kann;[4] eine Ausdrucksweise, die man auf anderem Gebiete auch von physischen Qualitäten anwendet.[5]

Mit einem festen hohen Gebäude[6] wird gewöhnlich die Tugend der Ahnen verglichen; für ihre Nachkommen haben sie es erbaut;[7] es wäre schändlich, dies Gebäude zu zerstören.[8] Ihr Ruhm ist steter Antrieb für die Nachkommen, ihnen ähnlich zu werden. Ein Dichter aus dem Stamme Ḥarb rühmt von sich, dass ihn „ḥarbische Seelen"[9] beständig zum Wohlthun aufrufen. Der Adel, der Ḥasab, verpflichtet doppelt zur Uebung edler Thaten, er legt Pflichten auf; im besten Sinne wird in diesem Kreise der Grundsatz „noblesse oblige" festgehalten.[10] Die Rücksicht auf die Vergangenheit, die Ueberlieferungen seines Geschlechts dient dem Araber als Aneiferung, das Edle zu üben, mehr als die Hoffnung auf Nachruhm und das Streben nach demselben.[11] Kann er nicht auf Ahnen hinweisen, deren

1) Das Verbum namâ mit ʿirḳ oder ʿurûḳ giebt verschiedenartige Redeweisen zum Ausdruck dieses Gedankens. Mufaḍḍ. 12: 22, Huḏejl. 220: 5, 230: 3; vgl. Aġ. XX, p. 163, 1. Eine Varietät der hierher gehörigen Redeweisen ist noch: zacharat lahu fi-l-ṣâliḥîna ʿurûḳu (Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 4, 3 v. u.) „es sieden ihm Adern in den Tüchtigen (Vorfahren)." Die Kehrseite: takannafahu ʿurûḳ al-alâʾim Aġ. X, p. 22, 8.

2) Al-Mikdâm b. Zejd bei Jâḳût III, p. 471, 22 namatnâ ilâ ʿAmrin ʿurûḳun karîmatun (vgl. namathu ḳurûmun min etc. Aġ. XIII, p. 15, 4 v. u., II, p. 158, 13 tasâmat ḳurûmuhumu li-l-nadâ).

3) Huḏejl. 125: 2.

4) Vgl. al-ḥasab al-ʿarîḳ bei Al-Azraḳî ed. Wüstenfeld p. 102, 16. Ueber ʿirḳ vgl. auch Wilken, Eenige Opmerkingen etc. (Haag 1885) p. 16 Anm. 15.

5) z. B. vom Hengst faḥlun muʿarraḳun Aġ. I, p. 11, 2, womit auch der Ausspruch ib. V, p. 116, 9 besser verständlich wird: jaġri-l-ġawâdu bi-ṣiḥḥat-il-aʿrâḳi.

6) Vgl. ḥuṣûn al-maġdi ʿAmr b. Kulth. Muʿall. v. 61; Labîd, Muʿall. v. 86.

7) Ḥam. p. 777 v. 3, Al-Nâbiġa 27: 34, Aġ. XIX, p. 9. 18; vgl. Mufaḍḍ. 19: 2, 30: 21 (banejtu masâʾijan), Aġ. XVI, p. 98, 5 v. u. ibtinâʾ al-maġd (vgl. XI, 94, 5 u., 143, 14); auch von schlechten Eigenschaften sagt man, sie seien erbaut worden, d. h. diejenigen, denen sie zugeschrieben werden, haben sie von ihren Ahnen ererbt. Al-Nâbiġa 31: 4; Ḥassân, Dîwân p. 34, 1. 36, 17. Man vgl. auch bânî Minḳarin, Al-Farazdaḳ p. 5, 4 v. u.

8) Aġ. XIX, p. 99, 6 v. u., vgl. 110, 14.

9) anfusun ḥarbijjatun. Ḥam. p. 749 v. 3.

10) Labîd p. 58 v. 2 nuʿṭî ḥuḳûḳan ʿalâ-l-aḥsâbi ḍâminatan.

11) Diese Rücksicht finden wir besonders bei Ḥâtim betont, ed. Ḥassoun p. 38, 6—7; 39, 6 v. u. u. a. m. und in dem ihm zugeschriebenen, im Dîwân nicht enthal-

er sich rühmen kann, so bestrebt er sich, wenn auch durch eine kühne Fiction, seinen Stammbaum an ein anderes Geschlecht zu knüpfen.[1] Denn persönlicher Ruhm und persönliches Verdienst gelten ihm wenig; ererbter Ruhm und ererbtes Verdienst muss jenem erst die richtige Weihe und Besiegelung verleihen.[2]

> „Ein Unterschied ist zwischen Adel als Erb empfangen, und Adel, welcher mit dem Grase ist aufgegangen.“[3]

Daher wird die niedrige That gerne mit der Niedrigkeit der Ahnen derer, die sie verübt, in Verbindung gebracht.[4]

Kundgebungen, welche nicht diesen Gesichtspunkten entsprechen, gehören zu den seltenen Ausnahmen; ich meine Aeusserungen altarabischer Helden, in welchen diese sich rühmen, dass sie nicht mit ihren Ahnen prunken, sondern auf ihre eigenen Tugenden und Grossthaten hinweisen wollen. In diese Reihe gehört ein vielfach angeführtes Gedicht des ʿÂmir b. al-Ṭufejl,[5] an welches sich Kundgebungen aus späterer Zeit anschliessen.[6]

Den Rühmungen (mafâchir), in welchen die Berufung auf die Grossthaten der Väter den Grundton abgiebt, — ein Gebiet, auf welchem die Araber dem Muʿallaḳadichter Al-Ḥârith die Palme zuerkennen[7] — stehen die Schmähungen (mathâlib) gegenüber, in welchen man den Zweck verfolgt, auf die Ahnen des Gegners oder seines Stammes recht viel Schimpf zu häufen, ja oft die makellose Abstammung derselben zu verdächtigen.[8] Dies ist ja der Punkt, in welchem man den stolzen Araber am empfindlichsten treffen konnte; mit ihm fiel und stand sein Anspruch auf Ruhm und Ehre. Die Kämpfe der Stämme gegen einander begleitet denn auch

---

tenen Gedicht Ḥam. p. 747 v. 2. Wenn wir die Tugend des Ḥâtim nach ihren arabischen Lobpreisern beurtheilen, so finden wir, dass dieselbe überhaupt nicht frei war von den Trieben der Ruhmsucht. Aġ. XVI, p. 98, 15.

1) Caussin de Perceval II, p. 491. 2) Zuhejr 14: 40; Aġ. IX, p. 147, 16.

3) Ḥam. p. 679 v. 3 = Rückert II, p. 213, nr. 659.

4) Ḥassân, Ibn Hishâm p. 526, 9 li-shaḳwati ġaddihim, ib. 575, 16.

5) Al-Mubarrad p. 93, 6.

6) Al-Mutawakkil al-Lejthî, Ḥam. p. 772, dessen Vers in der Folge sehr volksthümlich wurde (Antarroman XVI, p. 28 und auch sonst vielmals citirt), vgl. auch Al-Mutanabbî ed. Dieterici I, p. 34 v. 32 (lâ biḳaumi sharuftu bal sharufû bî wabinafsî fachirtu lâ biġudûdî) und Al-Ḥuṣrî I, p. 79.

7) Al-Mejdânî II, p. 31 afcharu min al-Ḥârith b. Ḥilizza.

8) Das Verbum nasaba bedeutet nicht bloss die Aufzählung der Ahnen, sondern der an die einzelnen Glieder des Stammbaumes sich knüpfenden rühmlichen oder schimpflichen Dinge. Ḥam. p. 114 v. 1 sagt Ġâbir al-Sinbisî: Fürwahr, nicht schäme ich mich, wenn du meinen Stammbaum aufrollst (nasabtanî), vorausgesetzt, dass du nicht Lug und Trug über mich berichtest; ib. 624 v. 4 nasaba im allgemeinen von der Aufzählung der Eigenschaften; daher auch nasib, die Schilderung der Geliebten.

die gegenseitige Satire (hiǵâ'), in welcher zumeist die schimpflichen Momente des Charakters und der Vergangenheit der bekämpften Gruppe, sowie die Rühmungen der eigenen Familie mit prahlerischen Worten aufgezählt werden.[1] Das Spottgedicht, das sich selbst auf das innere Familienleben erstreckte,[2] war besonders unerlässlicher Bestandtheil der Kriegführung. Die gegenseitige poetische Bekämpfung wird als ernstlicher Beginn des Kriegszustandes zwischen zwei Stämmen betrachtet,[3] ebenso wie andererseits das Aufhören des Kampfes mit der Einstellung der Spottdichtung identisch ist.[4] Die Zusicherung des Friedens bezieht sich nicht nur auf die Sicherheit vor kriegerischem Angriff, sondern auch vor ruhmrediger Herausforderung (an lâ juǵzau wa-lâ jufâcharû).[5] Bei der Eigenartigkeit der arabischen Bildung ist es nicht auffallend, dass dieser Theil des Kampfes zumeist von den Dichtern der Stämme geführt wurde. Ihnen kam im kriegerischen Treiben der Stämme grosse Bedeutung zu. Darauf deutet unter anderem die Schilderung,[6] die Al-Ḥoṭaj'a dem 'Omar von den Ursachen der kriegerischen Erfolge des 'Absstammes in der Ǵâhilijja entwirft. Neben Ḳejs b. Zuhejr, 'Antara, Rabî' b. Zijâd, deren kluger Vorsicht, Kühnheit im Angriff und Umsicht im Commando sie sich einmüthig ohne Widerspruch unterordnen, wird auch erwähnt, dass sie sich von der Poesie des 'Urwa b. al-Ward leiten lassen (na'tammu bi-shi'r 'Urwa).[7] Dies kann sich, wie der Zusammenhang des Berichtes zeigt, nicht bloss auf dessen Vorzüglichkeit als Musterdichter beziehen.[8] Die Begabung des Dichters scheint man unter einem andern Gesichtspunkt als dem der Kunst aufgefasst zu haben und viele Momente deuten darauf, dass man auch übernatürliche Einflüsse mit

---

1) Mufaḍḍ. 30: 38 ff. sagt Rabî'a b. Makrûm gegenüber den Banû Maḏhiǵ, dass er sich enthalten werde, die Schmach der Gegner aufzuzählen (wie dies im Kampfe sonst Sitte ist), er begnügt sich, auf die ruhmreichen Thaten in der Vergangenheit seines eigenen Stammes hinzuweisen. — Statt vieler Beispiele für solche Ruhmreden genüge hier als Specimen Ṭarafa 14: 5—10 zu erwähnen. Aus späterer Zeit kann als ein interessanter Typus der Stammesspottpoesie angeführt werden, was man Aǵ. II, p. 104 findet.

2) z. B. zwischen Mann und Weib, wenn sie verschiedenen Stämmen angehörten Aǵ. II, p. 165. In Al-Mufaḍḍal's Sprichwörtersammlung (Amthâl al-'arab ed. Stambul 1300 p. 9, 4 v. u.) finden wir eine kleine Erzählung des Inhaltes, dass zwei Weiber desselben Ehemannes mit einander in Streit geriethen: fastabbatâ wa-tarâǵazatâ: da schmähten sie einander und sprachen Reǵez-verse gegen einander.

3) Ibn Hishâm p. 273. 10 taḳâwalû ash'âran. 4) Aǵ. XVI, p. 142, 3.

5) Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 635, 9. 6) Aǵ. II, p. 191, 5 = VII, p. 152, 8.

7) Man vgl. das über den alten Dichter Al-Afwah Berichtete Aǵ. XI, p. 44, 9; Zuhejr b. Ǵanâb, ib. XXI, p. 93, 23.

8) Vgl. Nöldeke, Die Gedichte des 'Urwa p. 10.

jener Begabung in Verbindung zu bringen pflegte.[1] Charakteristisch ist es, dass der Dichter einmal in einem Athemzuge mit dem Augur (ʿâʾif) und mit dem Kenner der Wasserquellen genannt wird.[2] Man betrachtet die Dichter, dies Zeugniss legt wenigstens ihre Benennung ab, als die Wissenden und Kundigen (shâʿir),[3] zunächst um die Ueberlieferungen des Stammes, die im Kampfe zur Geltung gebracht werden sollten,[4] und darum gehört es auch nach arabischer Auffassung zum Charakter eines vollkommenen Menschen (kâmil),[5] dass er ein Dichter sei, d. h. Kenner der rühmlichen Traditionen des Stammes,[6] die er dann im Kampf gegen Widersacher, die sich bestreben, unrühmliche Nachrichten aus der Vergangenheit des Stammes hervorzuheben,[7] zur Ehre der Seinen verwerthen könne. Darum sagt man auch von einem Dichter, dessen besonderer Beruf es ist, dem Stamm in diesen Beziehungen zu dienen und die Interessen seiner Ehre zu fördern, er sei der Dichter des Stammes, z. B. shâʿiru Ṭaġliba u. a. m.,

---

1) z. B. Aġ. XIX, p. 84, 4 v. u. Dies erinnert an die Anschauung einiger Naturvölker von ihren Dichtern, vgl. Journal of the Anthropological Institute 1887, p. 130.

2) Al-Mejdânî II, p. 142, 16.

3) Vgl. Ibn Jaʿîsh, Commentar zum Mufaṣṣal ed. Jahn I, p. 128, 18. Barbier de Meynard (Journal asiat. 1874 II, p. 207 note) denkt an die Voraussetzung prophetischer Gabe und vergleicht das lat. vates. Man könnte in diesem Zusammenhange auch auf die Heilighaltung der Dichter hinweisen, welche Cicero, Pro Arch. c. 8 von Ennius anführt.

4) Auch für diese Anschauung finden wir Analogien bei anderen primitiven Völkern, s. Schneider, Die Naturvölker II, p. 236.

5) Aġ. II, p. 169, Ṭab. I, p. 1207, Caussin de Perceval II, p. 424 (vgl. Al-Ḥuṣrî II, p. 252. Poesie ist Zeichen des Adels). Den Beinamen kâmil verlieh man auch Männern der spätern Zeit; Anf. des II. Jhd. dem Sulejmiten Ashras b. ʿAbdallâh (Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 89. 3 v. u.).

6) Ibn Fâris (st. 394) im Muzhir (II, p. 235): „Die Poesie (al-shiʿr) ist das Archiv (dîwân) der Araber, durch sie sind die genealogischen Nachrichten (al-ansâb) in Erinnerung geblieben und die Ruhmesüberlieferungen (al-maʾâthir) bekannt geworden.“ Der Satz: al-shiʿr dîwân al ʿarab, wird als alter Ausspruch von Ibn Ġerîr ʿan ibn ʿAbbâs angeführt (Al-Ṣiddîḳî Bl. 122b, aus derselben Quelle finden wir ihn auch angeführt Al-ʿIḳd. III, p. 122 al-sh. ʿilm al ʿarab wa-dîwânuhâ); er findet sich auch in folgendem Zusammenhange (Ṣidd. Bl. 114a): Man sagt: Die Araber haben vier auszeichnende Eigenthümlichkeiten vor anderen Völkern: die Kopfbünde sind ihre Kronen (al ʿamâʾim tîġânuhâ), die Mäntel sind ihre Mauern (al-ḥubâ ḥîṭânuhâ), die Schwerter sind ihre Oberkleider (al-sujûf sîġânuhâ) und ihre Poesie ist ihr Archiv.“ Diese Sentenzen scheinen die Quelle von Ibn Fâris' Ausspruch zu sein; übrigens wird derselbe auch früher vom Dichter Abû Firâs al-Hamadânî (st. 357) an die Spitze seiner Gedichte gesetzt (Rosen, Notices sommaires des Manuscrits arabes 1881, p. 225).

7) Labîd p. 143 v. 6.

und das Auftreten eines solchen dichterischen Vertheidigers und Anwalts wurde in den Stämmen als freudiges Ereigniss gefeiert, denn es bedeutete „den Schutz ihrer Ehre, die Vertheidigung ihres Ruhmes, die Verewigung ihrer Denkwürdigkeiten und die Errichtung ihres Angedenkens.“[1]

Man pflegte auch Dichter aus fremden Stämmen aufzusuchen, um durch sie — zuweilen für bedeutendes Honorar — Spottgedichte gegen den Feind, den man zu bekämpfen wünschte, verfertigen zu lassen,[2] und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der biblischen Erzählung Numeri 22: 2 ff. die Voraussetzung solcher Verhältnisse zu Grunde liegt. Das Spottgedicht ist ein unerlässlicher Bestandtheil der Kriegführung. Der Dichter des Stammes rühmt sich dessen, dass er nicht simpler Verseschmied sei, sondern ein Entzünder des Kampfes, der Spottverse sendet gegen die Schmäher seines Stammes,[3] und dieser Spott war um so wirksamer, als er „Flügel besass“ und „seine Worte gangbar waren“,[4] d. h. er machte die Runde durch alle Zeltlager und wurde allbekannt, und er war um so gefährlicher, als er fest haftete und nur schwer wegzuwischen war „eine böse Rede, anhaftend, gleichwie das Fettschmalz die Koptin verunziert“,[5] „brennend, wie ein mit Kohle verursachtes Brandmal“,[6] „scharf wie die Schwertspitze,[7] und nachbleibend, wenn, der ihn sprach, schon längst nicht mehr da war.“[8]

„Wohl hat man's in vergangenen Zeiten gewusst

so spricht der heidnische Dichter Al-Muzzarid[9]

„dass ich, wenn's zum ernsten Kampfe kommt, mit Worten strafe und Pfeile losschiesse.

„Ein Berühmter bin ich für denjenigen, den ich mit ewig bleibenden Gedichten angreife

---

1) Ibn Rashîḳ (st. 370) im Muzhir II, p. 236.

2) Aġ. XVI, p. 56, 6 v. u. Al-Mundir b. Imrḳ., König von Ḥîra, fordert während seines Krieges gegen den Ġassaniden Al-Ḥârith b. Ġabala mehrere arabische Dichter auf, gegen den Feind Spottverse zu dichten Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbî, Amthâl p. 50 f.

3) Ḥam. I, p. 232 Hudba b. Chashram. Man vgl. die kräftigen Ausdrücke in Hudejl. 120: 2.

4) Ṭarafa 19: 17 min hiġâ'in sâ'irin kalimuh. 5) Zuhejr 10: 33.

6) Al-Nâbiġa 9: 2; derselbe vergleicht 29: 7 seine Spottverse mit mächtigen Steinblöcken (wohl wegen ihrer Dauerhaftigkeit, Ḥassân Dîwân p. 28, 1 mâ tabkî-l-ġibâlu-l-chawâlidu Zuhejr 20: 10 u. a. m.); ein anderer Spottdichter nennt seine Satire „eine Halskette, die nicht zu Grunde geht“ (Aġ. X, p. 171, 7 v. u.; vgl. Proverb. 6: 21).

7) Vgl. Aġ. XII, p. 171, 19, wo Ġerîr sein hiġâ' so bezeichnet: . . . „bluttäufelnd, fernhin gangbar durch den Mund der Rhapsoden; gleich der Schneide einer indischen Klinge, welche durchdringt, wenn sie flimmert.“

8) Ḥam. p. 299 Rückert I, p. 231 nr. 190. 9) Mufaḍḍ. 16: 57—61.

„Welche gesungen werden von dem Wanderer und mit welchem die Reitthiere angetrieben werden.[1]
„Mit Versen, deren man gedenkt, und deren Recitatoren man vielfach begegnen kann,
„Offenkundigen,[2] welche in jedem Lande angetroffen werden;
„Sie werden häufig wiederholt, und immer gewinnen sie an Ruhm
„So oft sich am Lied versuchen die thätigen Lippen;
„Und auf wen ich eine Zeile davon schleudere,
„Dem sieht man dies an, wie einen schwarzen Flecken auf dem Gesichte
„Niemand kann solchen Flecken abwaschen.“

So flogen denn im Wettstreit der Stämme die Pfeile aus dem Munde der Dichter ganz ebenso, wie aus den Köchern der Helden, und die Wunden, die sie schlugen, sassen tief an der Ehre des Stammes und wurden durch viele Generationen gefühlt. Es ist bei Betrachtung dieser Thatsache nicht auffallend, wenn wir hören, dass die Dichter bei den Arabern nicht wenig gefürchtet waren.[3] Man kann die Wirkung solcher Satire in vorislamischer Zeit am besten abschätzen, wenn man in Erwägung zieht, welche Macht sie noch in jener Zeit bildete, als sie vom Islam bereits, mindestens theoretisch, überwunden und infolge davon officiell verpönt war. Die Erscheinungen aus diesen Zeiten, namentlich der Periode der umajjadischen Herrschaft, in welcher die Instincte des Arabismus noch ziemlich unverfälscht in ihrer heidnischen Unmittelbarkeit fortlebten, sind in erster Reihe belehrend für Verhältnisse der Ǵâhilijja, eines Zeitraums, welcher, trotzdem er bis in unser Mittelalter hineinragt, in vielen Beziehungen für uns so viel als „prähistorisch“ ist, und durch seine späteren Nachwirkungen beleuchtet wird. Wir werden sehen, dass so, wie in anderen Beziehungen des Lebens, die richtigen Araber auch in den Dingen, welche aus dem Verhältniss der Stämme zu einander folgten, sich durch die ausgleichenden Lehren des Islam sehr wenig beeinflussen liessen.

Die Spottverse eines Dichters konnten von verhängnissvollem Einfluss auf die Stellung eines Stammes in der arabischen Gesellschaft werden.

---

1) Vgl. Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 47 penult.

2) Vgl. Zuhejr 7: 7 bikulli ḳâfijatin shan'â'a tashtahiru.

3) Aġ. IX, p. 156, 10. Dieser Respect vor dem Dichter scheint um so mehr gerechtfertigt, wenn man bedenkt, dass sie ihre beissenden Spottgedichte auch ohne jede äussere Veranlassung, aus purer Pression gegen die achtbarsten Menschen und Stämme, in die Welt sandten. Das Beispiel des Durejd b. al-Simma ist in dieser Beziehung lehrreich, er verspottete den 'Abdallâh b. Ǵada'ân, wie er selbst eingesteht, „weil er hörte, dass er ein edler Mann sei, und da wollte er ein Gedicht an gutem Platze anbringen.“ Aġ. ibid. p. 10, 24. Dem 'Abd Jaġûth wird von seinen Feinden die Zunge abgebunden, damit er unfähig sei, Hiǵâ' zu sprechen. Aġ. XV, p. 76, 18.

Eine einzige Verszeile des Ǵerîr (st. 110), dieses Klassikers des spätern Hiǵâ',[1] gegen den Stamm Numejr („Schlage die Augen nieder, denn du bist vom Stamme Numejr“ u. s. w.) hat diesen Stamm in seinem Ansehen derart heruntergebracht, dass ein Numejrite auf die Frage, welchem Stamme er angehöre, diesen gar nicht beim rechten Namen zu nennen wagte, sondern sich zum Stamme der Banû 'Âmir bekannte, aus welchem die Banû Numejr hervorgegangen. Dieser Stamm konnte denn auch als abschreckendes Beispiel angeführt werden, wenn der Dichter den Gegnern Furcht einjagen wollte vor der Gewalt seiner Satire: „Mein Spott wird euch Erniedrigung eintragen, so wie Ǵerîr die Banû Numejr erniedrigte.“[2] Dasselbe Schicksal ereilte auch andere Stämme, die durch eine blosse Verszeile der Lächerlichkeit und Verachtung preisgegeben wurden. Sonst geachtete Stämme, die der Ḥabiṭât, Ẓalîm, 'Ukl, Salûl, Bâhila u. a. m. wurden durch kleine Epigramme boshafter Dichter, die an vielen Stellen der arabischen Literatur zu finden sind, der Schmach und dem Spott preisgegeben. Man muss über diese Thatsache nicht selten staunen, wenn man sie bei den Literarhistorikern erwähnt findet; denn es handelt sich in vielen Fällen nur um geistlosen Spott ohne jede Pointe und ohne jede Beziehung zu irgend einer Thatsache in der Geschichte des betroffenen Stammes, obwohl andererseits oft angenommen werden muss, dass die Herabsetzung nicht bloss auf die spöttische Laune des Dichters, sondern auf historische Momente, die uns nicht bekannt sind, gegründet ist.[3]

„Ich habe gesehen, dass die Esel die faulsten Lastthiere sind —
so sind die Ḥabiṭât die Faulsten unter den Tamimiten.“

Eine solche spöttische Verszeile, so unsinnig und unbedeutend auch ihr Inhalt ist, verbreitete sich eben in Folge ihrer Derbheit mit wunderbarer Schnelligkeit in der arabischen Gesellschaft, und der Angehörige des Stam-

---

1) Eine eingehende Charakteristik und kritische Würdigung der Satire des Ǵerîr im Verhältniss zu der des Zeitgenossen Al-Farazdaḳ, findet man bei Ibn al-Athîr al-Ǵazârî, Al-mathal al-sâ'ir (Bûlâḳ 1282) p. 490 ff.

2) Vgl. noch Ǵerîr über Numejr, Aǵ. XX, p. 170 penult.

3) Zuweilen waren es komische Momente, die man aus dem Leben des Urahns erzählte, die dem Stamme bis in die spätesten Zeiten anhafteten. So mussten die Nachkommen des 'Iǵl (Theilstamm der Bekr b. Wâ'il) in Spottgedichten anhören, was über diesen ihren angeblichen Ahn erzählt wurde. Man forderte ihn auf, seinem Pferd einen Namen zu geben, da doch alle feurigen Pferde bei den Arabern eigene Namen zu tragen pflegten. Da schlug 'Iǵl seinem Pferde ein Auge aus und sagte: ich nenne es hiermit A'war, d. h. das Einäugige. Die Einfältigkeit des Ahns haftete dann als Anlass der Verspottung allen 'Iǵliten an. Aǵ. XX, p. 11. Ein ebenso kleinlicher Grund wird dafür angeführt, dass die Tamimiten den Spottnamen Banû-l ǵârâ' erhielten. Aǵ. XVIII, p. 199.

mes, den die plumpen Worte betrafen, musste darauf gefasst sein, dieselben hinter sich her rufen zu hören, wenn er vor dem Zeltlager eines andern Stammes vorüberschritt und auf die Frage: wess' Stammes er sei, den Namen seines Ahnen angab. Der Angehörige eines durch den Dichterspott gebrandmarkten Stammes sieht sich gezwungen, den eigentlichen Stammesnamen zu verleugnen. Die Banû anf al-nâḳa (Nase der Kameelstute) waren gezwungen, sich Banû Ḳurejsh zu nennen, bis dass Al-Ḥuṭej'a den Bann löste durch sein Wort:

„Ja wohl! ein Volk das ist die Nase; der Schweif, das sind wieder andere — wer wird die Nase des Kameels dem Schweife gleich achten"?

Nun konnten sie wieder ihren ehrlichen alten Namen führen.[1] Der Stamm Bâhila[2] hatte das Unglück, in den Ruf des Geizes zu gerathen und bis in die 'Abbâsidenzeit hinein mussten sich die Bâhiliten den Hohn der Dichter gefallen lassen:

„Wenn du einem Hund zurufst: ‚Du Bâhilite', — heult er ob der Schmach, die du ihm angethan."

„Söhne Sa'îd's! — so wird den Kindern des Sa'îd b. Salm, der zur Zeit Hârûn al-Rashîd's lebte, zugerufen — Söhne Sa'îd's, ihr gehöret einem Stamme an, welcher die Achtung des Gastes nicht kennt.

Ein Volk, von Bâhila b. Ja'sûr stammend, welches du von 'Abd Manâf ableitest, wenn nach seiner Abstammung gefragt wird; (weil es sich seiner richtigen Abstammung schämen muss).

Sie verbinden die Abendmahlzeit mit dem Frühstück und wenn sie Zehrung reichen, so ist diese, beim Leben deines Vaters, nie ausreichend.

Und wenn mich mein Weg zu ihnen führt, so ist's, als ob ich eingekehrt wäre in Abraḳ al-'azzâfi (nördlich von Medina auf dem Wege von Baṣra; dort will man nachts die Stimme von Dämonen — Singul. 'azîf al-ǵinn[4] — gehört haben).[5]

Und der Tejmstamm hatte hart zu tragen an dem Spotte des Achṭal:

„Treffe ich die Knechte der Tejm und ihre Herren, so frage ich: Welches sind die Knechte?

„Die Verwerflichsten in dieser Welt sind die in Tejm herrschen, und — ob sie nun wollen oder nicht — die Herren sind unter ihnen die Knechte."[6]

---

1) Diese Dinge sind mit belehrender Ausführlichkeit behandelt bei Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân fol. 163 ff. Eine Blumenlese findet man Al-'Iḳd. III, p. 128 ff.

2) Dem edeln Tamimiten Al-Aḥnaf b. Ḳejs wird von einem Araber, der seine Auszeichnung auf 'Omars Hofe missgünstig betrachtet, vorgeworfen, dass er der Sohn einer bâhilitischen Frau sei. Al-'Iḳd. I, p. 143.

3) Al-Mubarrad p. 433. 4) Aǵ. II, p. 155, 4 u.

5) S. den Vers auch Jâḳût I, p. 84, 9 ff. Der Ortsname erwähnt ausser in den bei Jâḳ. citirten Stellen auch Ḥassân, Dîwân p. 65, 15; Aǵ. XXI, p. 103, 21.

6) Aǵ. VII, p. 177. Die Gleichheit der Knechte und Freien verspottet auch Ḏû-l-rumma bei Ibn al-Sikkît (Leidener Hschr., Warner nr. 597) p. 165 sawâsijatun aḥrâruhâ wa-'abîduhâ.

Es kam hier der trotz des dazwischenliegenden Islam — welcher dem Hiǵâ' nicht günstig sein konnte[1] — immer fortwirkende Geist der arabischen Ǵâhilijja zum Ausdruck. Im Heidenthum war nur selten ein Dichter zu finden, dem es widerstrebte, das Hiǵâ' zu cultiviren, dessen sich — wie wir gesehen haben — die hervorragendsten Männer jener Zeit wie einer lobenswerthen Tugend rühmten. Andererseits war es auch für den Araber ein Schimpf, wenn er vom Feinde eines Hiǵâ' nicht gewürdigt wurde, denn dies galt als Zeichen der Niedrigkeit.[2] Eine seltene, vielleicht vereinzelte Ausnahme wird der an der Scheide zwischen dem Heidenthum und dem Islam lebende ʿAbda b. al-Ṭabîb gewesen sein, von dem berichtet wird, dass er sich der Spottpoesie enthielt, weil er ihre Ausübung als Niedrigkeit, hingegen die Unterlassung derselben als Muruwwa betrachtete.[3] Es wird als besonderes Zeichen des innigen Bündnisses zwischen zwei Menschen erwähnt, dass nie „die Anhöhe des Schmähgedichtes zwischen ihnen erstiegen wird."[4] Aber noch in muhammedanischer Zeit erfahren wir, dass nicht einmal das als heilig betrachtete Gastrecht Schutz vor dem Hiǵâ' des Gastfreundes bot.[5]

II.

Gegen die sociale Anschauung, aus welcher diese Verhältnisse emporwuchsen, bildete nun die Lehre des Islam eine mächtige Opposition. Wir meinen hier nicht gerade die Lehre Muhammeds selbst, sondern in weiterem Sinne die von derselben ausgehende Weltanschauung des Islam, wie sie am allergetreuesten in den dem Propheten zugeschriebenen traditionellen Aussprüchen zum Ausdruck gelangt. Im Sinne dieser Lehre war der Islam berufen, die Gleichheit und Brüderlichkeit aller durch das Band des Islam geeinten Menschen zur thätigen Geltung zu bringen. Die Thatsache des Islam sollte alle gesellschaftlichen und genealogischen Unterschiede nivelliren; der Wetteifer und die fortwährende Fehde der Stämme unterein-

1) Die Obrigkeit verfolgt und bestraft die Spottdichter Aǵ. II, p. 55 u., XI, p. 152 u. vgl. Jâḳût III, p. 542, 19.

2) Ḥam. p. 628 v. 4.

3) Aǵ. XVIII, p. 163 unten. In späterer Zeit werden solche Beispiele häufiger. Miskîn al-Dârimî (st. 90) enthält sich des Hiǵâ', ist aber der Mufâchara nicht abgeneigt. (Aǵ. XIII, p. 153, 9 v. u.); auch Nuṣejb (st. 108) enthält sich der Spottgedichte, seine Gründe werden Aǵ. I, p. 140, 8 v. u., 142, 13 verschieden angegeben. Al-ʿAǵǵâǵ (II. Jhd.) rühmt von sich, dass er die Satire vermeide; man vgl. Al-Ḥuṣrî II, p. 254. Al-Buḥturî (st. 284) befahl seinem Sohne, nach seinem Tode alles Hiǵâ' zu verbrennen, das er unter seinen Dichtungen vorfindet (Aǵ. XVIII, p. 167).

4) Ḥam. p. 309 v. 6.

5) Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 7, 6, vgl. Aǵ. XVIII, p. 142 penult.

ander, ihre „Schmähungen“ und „Rühmungen“ sollten aufhören und auch zwischen dem Araber und dem Barbarn, zwischen dem Freigeborenen und dem Freigelassenen sollte im Islam kein Unterschied des Ranges gemacht werden. Im Islam sollte es nur Brüder geben, und in der „Gemeinde (ummat) Muhammeds“ sollte die Frage: ob Bekr, ob Taǵlib, ob Araber, ob Perser aufhören und als specifisch ǵâhilitisch verpönt sein. Mit dem Augenblick, wo Muhammed als der „Prophet der Weissen und der Schwarzen“ erklärt und seine Sendung als eine die ganze Menschheit umfassende Segnung verkündet wurde, durfte es unter seinen Anhängern keinen andern Vorzug geben, als jenen, der in der frömmern Erfassung und Befolgung seiner Sendung begründet ist.

Die Keime dieser Auffassung wurzeln unzweifelhaft in jener Lehre, die Muhammed selbst in der medinensischen Epoche seiner Wirksamkeit den wenigen Gläubigen ertheilte, die sich damals um ihn geschaart hatten, und der erste Antrieb, dieselben zu verlautbaren, lag wohl weniger in dem Drang nach höherer socialer Gestaltung der arabischen Gesellschaft, als in dem Verhältniss, in welches durch die Thatsache der „Auswanderung“ Muhammed und die getreuen Mekkaner, die ihn begleiteten, zu ihren ḳurejshitischen Stammesgenossen getreten waren. Die Nothwendigkeit, gegen diese Krieg zu führen, ein Vorgang, der nach altarabischer Anschauung der äussersten Perfidie und Ehrlosigkeit gleichkam, drängte den Propheten, die Werthlosigkeit des Stammesprincips zu verkünden und das Moment der Zusammengehörigkeit in der Thatsache der Gleichheit des Bekenntnisses zu finden.[1] Aus dieser politischen Lösung der problematischen Lage erwuchs aber dann die mit vollem Bewusstsein des socialen Fortschritts, der in ihr lag, verkündete Lehre: „O ihr Menschen! wir haben euch erschaffen von Mann und Weib und haben euch gemacht zu Völkern und Stämmen, damit ihr einander erkennen möget. Fürwahr, vor Gott ist als der Edelste unter euch der Gottesfürchtigste angesehen.“[2] Hier wird die Gleichheit aller Rechtgläubigen vor Allâh und der Gedanke, dass die Gottesfurcht das einzige Mass des Adels sei,[3] mit Ausschluss des auf die blosse Abstammung gegründeten Unterschiedes klar ausgesprochen und die muhammedanische Exegese ist einhellig mit Bezug auf diese Deutung des koranischen Wortes, an welcher wohl auch unsere wissenschaftliche Betrachtung des Textes nichts zu ändern hat.

1) Snouck-Hurgronje, De Islam, p. 47 des Sonderabdrucks.

2) Sûre 49: 13.

3) Der Adel der Ǵâhilijja kommt nach B. Anbijâʾ nr. 9, Muslim V, p. 215 auch im Islam in Betracht, aber nur unter der Bedingung, wenn die Thatsache der edeln Abstammung durch das Attribut des guten Muslim vervollständigt wird: chijâruhum fî-l-ǵâhilijja chijâruhum fî-l-islâm iḏâ faḳuhû.

Damit war eine gewaltige Bresche geschossen in die Anschauung des arabischen Volks von dem Verhältnisse der einzelnen arabischen Stämme zu einander, und alles, was wir von dem socialen Geist des Araberthums sonst wissen, veranlasst uns, der Tradition nicht zu misstrauen, welche den Widerstand der Araber gegen diese Lehre des Propheten vorführt. Von den Bekriten erzählt sie uns beispielsweise, dass sie auf dem Punkte, sich dem siegreichen Propheten anzuschliessen, durch folgende Erwägung in der Ausführung ihres Entschlusses stutzig gemacht wurden: „Die Religion des Enkels des ʿAbd al-Muṭṭalib — so sagten sie — verbietet denen, die sie annehmen, sich gegenseitig zu befehden; sie verurtheilt den Muslim, der einen andern (wenn auch stammfremden) Muslim tödtet, zum Tode. So müssten wir denn dem Treiben entsagen, Stämme anzugreifen und auszuplündern, welche wie wir den Islam annehmen. . . . Wir wollen doch noch eine Expedition gegen die Tamimiten unternehmen und dann erklären wir uns als Muslime.“[1] Es mag dies allerdings eine anekdotenhafte Erzählung sein, die aber aus wirklichen Verhältnissen herausgewachsen ist.

Der Gedanke, dass von nun ab die Idee des Islam und nicht die Bande der Stammesangehörigkeit das vereinende Element der Gesellschaft sei, hat Muhammed auch in mehreren Fällen durch Thatsachen kundgegeben, die berufen waren, diesem Gedanken zu dienen. Er weihte z. B. im Hause des Anas fünfundvierzig, nach anderen fünfundsiebzig Paare, aus je einem Getreuen aus Medina und je einem Mekkaner bestehend zu einem Bruderbunde, und das Band sollte so enge sein, dass sich die Verbrüderten mit Ausschluss der Blutsverwandtschaft beerbten.[2] Es sollte gezeigt werden, dass die Religion eine festere Basis der brüderlichen Gemeinschaft bilde, als die Zugehörigkeit zum selben Stamme. Muhammed scheint sorgfältig darüber gewacht zu haben, dass das Gedenken an die alten Stammesfehden nicht wieder lebendig werde in der Seele derer, denen er einen höhern Ruhm verliehen zu haben glaubte, als alle Schlachttage der heidnischen Altvordern.

Damit hängt auch die Antipathie zusammen, welche in den alten Aeusserungen des Islam den Dichtern, als den Dolmetschern altheidnischer Gesinnung entgegengebracht wird. Nicht alles, was wir in alten Traditionen — welche dabei bekanntlich sich auf Koran 26: 225 stützen konnten — den Dichtern und der Poesie Feindliches finden, ist auf die Verfolgungen zurückzuführen, welche der Prophet selbst von den Dichtern zu erleiden hatte. Wenn z. B. Imruʾ-ul-Ḳejs der Anführer der in die Hölle verbannten

1) Caussin de Perceval II, p. 604.
2) Die Quellen s. bei Sprenger III, p. 26.

Dichter genannt wird, der zwar einen berühmten Namen in der Dunjâ hatte, aber in der Âchira völlig der Vergessenheit anheimfällt,[1] so sollte die Dichtkunst als das Organ der Weltanschauung des Heidenthums verpönt werden. „Es ist besser für jemand, dass sein Leib voller Eiter sei, denn dass er voller Gedichte sei.“[2] In der Praxis des Islam ist diese Anschauung zwar nie durchgedrungen,[3] aber sie hat doch den Sinn der Frommen und Pietisten beherrscht. Man hat auf die ältesten Chalifen Befehle zurückgeführt, welche das Gebiet der Poesie beschränken sollten.[4] ʿOmar II. war besonders ungnädig gegen Poeten, die ihm den Hof zu machen kamen.[5] Fromme Leute, welche die alte Poesie pflegten, wie Nuṣejb in Kûfa (st. 108) enthielten sich mindestens am Freitag der Recitation alter Gedichte[6] und in pietistischen Kreisen wurde in Form prophetischer Traditionen die Anschauung verbreitet, dass zur Zeit des letzten Gerichtes der Koran aus den Herzen der Menschen vergessen und dass alle Welt „zu den Gedichten und Gesängen und zu den Nachrichten der Ǵâhilijja zurückkehren werde; worauf dann der Daǵǵâl erscheint.“[7] Günstig gesinnt waren diese Leute nur den sogen. Zuhdijjât, d. h. der ascetischen Poesie,[8] in welcher sie den Inbegriff aller Dichtkunst gerne hätten aufgehen lassen. Aber die Literaturgeschichte zeigt uns, wie klein die Gemeinde war, die sich durch solche Gedanken leiten liess.

III.

Das Verhältniss der arabischen Stämme zu- und gegeneinander, ihre aus diesem Verhältniss folgende gegenseitige Unterstützung und Befehdung, sowie der in ihren Kreisen waltende Wettstreit, den wir bereits oben kennen gelernt haben, führte im alltäglichen Leben verschiedene Momente und Erscheinungen im Gefolge, welche durch die Aufstellung jenes obersten Grundsatzes von der Gleichheit aller Muslime mit verpönt werden mussten. Wahrscheinlich hat der Prophet selbst, der — wie wir sahen — jene Lehre mit vollem Bewusstsein des Umschwunges, den sie zu bewirken berufen war, verkündete, in der Verpönung dieser Erscheinungen den Anfang gemacht. Die systematische, man darf wohl sagen, theologische Opposition gegen dieselben ist aber sicherlich die an des Propheten Initiative sich anschliessende entwickelnde Arbeit der Generationen, welche auf ihn folgten,

---

1) Aǵ. VII, p. 130 oben. 2) B. Adab nr. 91.

3) Vgl. Al-Mubarrad p. 46, 1.

4) Ṭab. II, p. 213; M. J. Müller, Beiträge z. Gesch. der westl. Araber p. 140 Anm. 2.

5) Al-ʿIkd. I, p. 151 ff.; Aǵ. VIII, p. 152 ult. 6) Aǵ. II, p. 146, 11.

7) Al-Ǵazâlî, Iḥjâ I, p. 231. 8) Aǵ. III, p. 161.

und ihre eigene im Geiste des Stifters begründete Arbeit an seinen Namen knüpften.

Diese entwickelnde Thätigkeit wuchs aus dem Bedürfnisse hervor, welches zuvörderst die Weigerung der Araber, ihre Gefühle, wenn auch äusserlich zum Islam bekehrt, der neuen Ordnung anzupassen, nahe legte. Je weniger die neue Lehre von denen, an die sie unmittelbar gerichtet war, erfasst und bethätigt wurde, desto mehr strebten die frommen Anhänger derselben, ihr durch immer klarere Ausprägung Gewicht zu verleihen und dieselbe an die Autorität des Propheten zu knüpfen.

Unter den Erscheinungen des arabischen Lebens, welche in Folge der neuen Lehre über das Verhältniss der Angehörigen der rechtgläubigen Gemeinde zu einander, verpönt und durch deren Ausmerzung die äusseren Kundgebungen der mit dem alten Stämmeleben zusammenhängenden Auffassung vernichtet werden sollten, wollen wir besonders drei hervorheben: 1) die Mufâchara, 2) das Shiʿâr, 3) das Taḥâluf.

1.

Der Wettstreit der arabischen Stämme kam gewöhnlich durch den Mund ihrer Dichter und Helden — und in der Regel waren ja diese beiden Eigenschaften in denselben Personen vereinigt — zum Ausdruck in der Mufâchara oder Munâfara, (seltener Muchâjala,[1]) eine eigenthümliche Art der Prahlerei, die man auch bei anderen Völkern auf niedriger Culturstufe findet.[2] Sie kam auf verschiedene Weise zur Erscheinung. Die gewöhnlichste Art war die, dass der Held des Stammes vor Beginn eines Kampfes vor die Reihen trat und dem Feinde gegenüber den Adel und den hohen Rang seines Stammes vorführte.[3] „Wer mich kennt — so pflegte er da zu rufen — der weiss es, und wer mich nicht kennt, der möge denn wissen" u. s. w.[4] Auch während des Kampfes ruft der Streiter dem Feinde sein Nasab entgegen; die muhammedanische Tradition lässt auch den Propheten

---

1) Eine interessante Muchâjala-erzählung findet man in Mufaḍḍ. Amthâl al ʿarab p. 18. — Auch Aġ. XVI, p. 100, 3 findet man muchâjala (so ist nämlich statt muchâbala des Druckes zweimal zu lesen) mit mufâchara erklärt.

2) Schmähreden und Wortgefechte vor dem wirklichen Kampfe bei Negerstämmen s. Stanley, Durch den dunkeln Welttheil (deutsche Ausgabe) II, p. 97.

3) Darauf bezieht sich z. B. Hudejl. 169: 7, vgl. ZDMG XXXIX, p. 434, 5 v. u. (iḏâ ḳâtala' tazâ).

4) Vgl. Ibn Hishâm p. 773, 5. Im ʿAntarroman tritt diese altarabische Sitte sehr oft hervor; sie klingt nach in Anspielungen wie Aġ. XVIII, p. 68, 18, vgl. V, p. 25, 15; Ṭab. III, p. 994; Fihrist p. 181, 14. Dieselbe Art der Herausforderung ist unter den Beduinen bis in die neue Zeit üblich geblieben, man vgl. D'Escayrac de Lautour, Le Désert et le Soudan (Deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 119.

keine Ausnahme von dieser Gewohnheit bilden.[1] Die Beduinen nennen diese Prahlereien: Intichâ'.[2] Hierher gehören im Grunde genommen auch die oben p. 46 ff. angeführten Gewohnheiten. Aber auch in friedlichen Zeiten war dieser durch die Dichter geführte Wettstreit ein alltäglicher Vorgang in der arabischen Gesellschaft.[3] Al-Mundir, König von Ḥîra, fragt den ʿÂmir b. Uḥejmir b. Bahdala, der unter allen Anwesenden für sich den höchsten Rang in Anspruch genommen hatte, „Bist du denn, was deinen Stamm betrifft, der Edelste unter den Arabern? Und er antwortete (die Antwort ist, wie man sieht, im Sinne der späteren genealogischen Details bearbeitet): „Adel und Zahl ist den Maʿadd eigen, unter ihnen denen von Nizâr, unter diesen denen von Muḍar, unter diesen denen von Chindif, dann denen von Tamîm, und weiter denen von Saʿd b. Kaʿb und denen von ʿAuf, und unter den letzteren der Familie der Bahdala. Wer dies nicht anerkennen will, möge mit mir wetteifern“ (faljunâfirnî).[4] Natürlich galt es als grosser Ruhm, vermöge der innern Berechtigung der angeführten Adelsmomente in solchem Wetteifer den Sieg davonzutragen, ebenso wie es als Schmach galt, wenn man von einem Stamme sagen konnte, dass er in solchen Munâfarât immer den Kürzern ziehen muss.[5] Hörte der selbstbewusste Held eines Stammes, dass irgendwo ein Mann lebe, dem man hohen Rang beimisst, dann fühlt er sich berufen, ihm diesen Rang streitig zu machen, und er scheut weite Reisezüge nicht, um jenen durch eine Mufâchara zu besiegen.[6]

Die spätern Geschichtsschreiber haben in diesem Sinne sich die Sache nicht anders vorstellen können, als dass die Helden der Banû Tamîm, ehe sie Muḥammed anerkannten, zu ihm kamen, um mit ihm eine Mufâchara zu veranstalten, von deren Erfolg dann ihre Bekehrung abhängig sein sollte.[7] Ebenso hat die spätere Geschichtsschreibung in ihre Darstellung der alten Geschichte der Araber eine Munâfara eingeflochten gelegentlich einer Episode des Wettstreites zwischen Hâshim und Umajja, in welchem bekanntlich die

---

1) B. Ǵihâd nr. 165.

2) Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste (ZDMG XXII) p. 34, Anm. 25b des Separatabdrucks (1868).

3) Eine typische und für die verschiedenen Gesichtspunkte der Munâfara in vorislamischer Zeit lehrreiche Erzählung (Munâfara des ʿÂmir b. al-Ṭufejl mit ʿAlḳama) findet man Aġ. XV, p. 52—56.

4) Al-Tabrîzî ad Ḥam. p. 769 v. 2. Zu dieser genealogischen Klimax ist aus der ältern Literatur zu vgl. Ḥam. p. 459, vgl. auch ZDMG IV, p. 300 und oben p. 5.

5) Beachtenswerth sind die Spottworte des Ḥassân b. Ṯâbit gegen den Stamm der Ḥimâs (Dîwân p. 54, 12): In sabaḳû subiḳû au nâfarû nufirû u. s. w.

6) Aġ. XIX, p. 99, 9 = Nöldeke, Beiträge, p. 95, 5.

7) Ibn Hishâm p. 934 penult. (nufâchiruka); Aġ. IV, p. 8, 9; Sprenger III, p. 366 ff.

Rivalität der beiden Chalifendynastien tendentiös vorgebildet wurde.[1] Dort wirkt ein chuzâʿitischer Wahrsager als Schiedsrichter und nachdem er die Praetentionen beider Rivalen angehört, urtheilt er für Hâshim: dies ist ʿabbâssidische Tendenzgeschichtsschreibung.

Zuweilen führten solche Wettstreite zu blutigen und leidenschaftlichen Stammesfehden, wie dies z. B. die Ueberlieferung von dem ersten Fiġâr-kriege zwischen dem Hawâzin- und Kinânastamme beweist. Der Kinânite Badr b. Maʿshar bricht durch die Herausforderung der (in ʿOkâẓ) versammelten Araber, denen gegenüber er sich als den Mächtigsten seines Volkes aufspielt, und seinen Stamm als den vorzüglichsten der Ḳurejshstämme hinstellt, den Stammeskampf vom Zaun, der sich dann lange Zeit zwischen den beiden Stämmen fortsetzt.[2] Nach einer mekkanischen Sage, die man noch im Anfange des III. Jhd.'s erzählte, und welche wohl ein Körnchen Wahrheit enthält, heisst ein Felsen in der Nähe von Mekka „der Felsen der Schmähung" (ṣuffijju al-sibâb), weil in der Heidenzeit die von den Pilgerceremonien zurückkehrenden Araber bei diesem Felsen mit den Rühmungen ihrer Ahnen wetteiferten, die darauf bezüglichen Gedichte recitirten und einander die unrühmlichen Traditionen vorhielten, woraus dann oft erhebliche Balgereien entstanden.[3] Noch in der erstern ʿabbasidischen Zeit soll der Felsen der Schmähung der Schauplatz solcher Wettstreite gewesen sein.[4]

Oft sollte auch die öffentliche Mufâchara zwischen zwei Leuten einem alten Streite ein Ende machen; es wurde bei solchen Gelegenheiten ein unparteiisches Schiedsgericht eingesetzt, welches darüber zu urtheilen hatte, welche der streitenden Parteien die andere in der poetischen Prahlerei besiegte; es wurden auch Pfänder bei den Schiedsrichtern hinterlegt, dieselben sollten die Unterwerfung unter den Urtheilsspruch sichern.[5] Natürlich hing dann der Ausgang der Streitsache nicht von dem Mass der Gerechtigkeit des einen oder andern ab, sondern von seiner grössern Gewandtheit im poetischen

---

1) S. die Quellen bei Muir, Forefathers of Mahomet (Calcutta Review, nr. 93, 1854) p. 8.

2) Al-ʿIḳd. III, p. 108. 3) Al-Azraḳî p. 483 oben, vgl. 443, 10; 481, 5.

4) Aġ. VIII, p. 109; vgl. auch die Parallelstelle ibidem XVI, p. 162, wo Z. 16 statt al-sharâb wohl sibâb und statt Sibâb Z. 17 Shabîb zu lesen ist. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Erzählung von dem Felsen der Schmähung als Schauplatz der Mufâchara in der Ġâhilijja nichts anderes ist, als die Anticipirung späterer Verhältnisse; freilich ist der Name des Felsens alt und dieser Umstand spräche wieder für das Alterthum der an ihn angeknüpften Vorgänge.

5) Vgl. Caussin de Perceval II, p. 565. Bezeichnende Beispiele hierfür bei Freytag, Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, p. 184. Daher heisst die Mufâchara auch rihân, z. B. Aġ. XVI, p. 142, 15. 146, 8.

Ausdruck; eine solche Fähigkeit, im Tanâfur zur Geltung zu kommen, gehört daher mit zum Ruhme der alten Araber.[1]

Eine Varietät der Mufâchara oder Munâfara[2] ist das sogenannte Muhâǵât; es bestand darin, dass zwei Leute, die wegen eines Vorfalls mit einander im Streite lagen und in Folge davon nach altarabischer Art einander mit satirischen Gedichten verfolgten, zur Austragung ihrer Angelegenheit ein öffentliches satirisches Certamen veranstalteten und es der öffentlichen Meinung überliessen, zu beurtheilen, wer von ihnen den Gegner in diesem dichterischen Wettkampfe besiegte. So vereinbaren z. B. der tamimitische Häuptling Al-Zibriḳân b. Badr und der Dichter Al-Muchabbal, dem der erstere seine Schwester, um deren Hand der Dichter anhielt, nicht als Ehefrau gönnte, ein öffentliches Muhâǵât, nachdem sie einander früher mit ihren Spottversen verfolgt hatten.[3]

Alle Arten von prahlerischem Wettstreit,[4] bei welchem jeder der betheiligten Streiter mit dem Ruhm des Stammes argumentirte, fanden scharfe Verurtheilung von Seiten der alten muhammedanischen Lehrer, deren Anschauung in zahlreichen Traditionssprüchen und Erzählungen zum Ausdruck gelangt. Wir wollen nur folgende hervorheben:

Nachdem die in der Heidenzeit mit einander rivalisirenden Stämme der Aus und Chazraǵ durch das gemeinsame Band des Islam in die Einheit der Anṣâr aufgegangen waren, traf es sich, dass sie in einer geselligen Versammlung die Reminiscenzen der Heidenzeit und ihrer tapferen Kämpfe auffrischten; es wurden — angeblich durch einen Juden, der hiermit ihren Rückfall ins Heidenthum hervorrufen wollte — Gedichte recitirt, in

---

1) Ḥam. p. 143, v. 4.

2) Eine andere Spielart, die (auch bei Caussin de Perceval II, p. 619 erwähnte) Munâǵada, Aǵ. XVI, p. 99 f., scheint ein Moment der Ḥâtimlegende zu sein. Die Streitenden veranstalteten eine Munâǵada, d. h. einen öffentlichen Wettkampf nicht mit poetischen Mitteln, sondern mit Hinsicht auf ihre Freigebigkeit in der Bewirthung ihrer Gäste. Wer von der versammelten Menge als der Gastfreundlichste erklärt wird, gilt als Sieger in der obschwebenden Streitfrage und ihm gehörten die bei unparteiischen Schiedsrichtern hinterlegten Pfänder.

3) Aǵ. XII, p. 42.

4) Es sei noch eine synonyme Bezeichnung erwähnt, nämlich nḥb III (Lisân al ʿarab in der Marginalglosse zum Ǵauh., Ausg. 1282, III, p. 103) in der Bedeutung fchr III, was in der Regel von gewöhnlichen Wetten (Ṭab. I, p. 1006, 9; Al-Bejḍâwî II, p. 102, 12 = chṭr III; Durrat al ǵauw. 173, 9) gebraucht wird. Auch chṭr I finden wir als Synonym von fchr, z. B. Aǵ. XI, p. 34 penult. ʿinda-l-fachri wal-chaṭarâni, chaṭar ist der Preis im Rihân. Al-Farazd. p. 19, 1. Zu dieser Synonymik gehört auch tanâḍul Aǵ. XIII, p. 153 penult. Einen ganzen Schatz von Synonymen dieser Gruppe findet man in einem Gedicht Jatîmat al-dahr I, p. 71.

welchem die Stammesfehden besungen waren, der Schlachttag von Buʿâth, an welchem der Ausstamm den Chazraǵ eine empfindliche Schlappe beibrachte. Das Anhören der Heldengedichte genügte, um die schlummernde heidnische Seele zu erwecken, es begann nun der Wetteifer zwischen den Angehörigen der beiden Stämme und er wurde so lebhaft, dass in dieser Versammlung der altererbte Streit der beiden Stämme von neuem emporzulodern drohte und die alte Fehde wieder angekündigt wurde.[1] Die Nachricht von diesem Rückfalle erreichte den Propheten, er betrat ihre Versammlung und ermahnte sie: O, Gemeinde der Muslimîn! Hat wohl die Arroganz (daʿwâ) der Barbarei wieder Platz gegriffen, während ich unter euch bin, nachdem euch Allâh geleitet hat zum Islam, durch den er euch geadelt und das Wesen der Barbarei von euch abgeschnitten hat, durch den er euch vom Unglauben gerettet und euch mit einander verbunden hat!" Die Ermahnung des Propheten that ihre Wirkung. Bald sah man die feindlichen Stämme mit einander versöhnt in Frieden abziehen.[2]

Aus demselben Bewusstsein heraus lassen einige Ueberlieferungen auch den ʿOmar die Verfügung treffen, dass Gedichte, in welchen Anṣâr und Ḳurejshiten mit einander in heidnisch-arabischer Weise wetteifern, nicht vorgetragen werden dürfen. „Dies heisst — so lässt ihn die spätere Auslegung dieser Verfügungen sprechen — Lebendige schmähen, indem man die Thaten von Todten anführt und die Erneuerung der alten Gehässigkeit, da doch Allâh die alte Barbarei durch den Islam vernichtet hat." Einmal hörte ʿOmar, wie zwei Leute mit einander wetteiferten, indem sie vorbrachten: Ich bin der Sohn dessen, der diese und jene Heldenthaten vollführte etc. Da sagte ʿOmar: Wenn du Verstand hast, so hast du auch Ahnen; wenn du gute Charaktereigenschaften hast, so hast du auch Adel; wenn du Gottesfurcht besitzest, so hast du Werth. Besitzest du aber alles dieses nicht, so ist jeder Esel mehr werth als du."[3]

Die poetische Literatur der ältesten muhammedanischen Zeit weist manches Zeugniss dafür auf, dass die alte heidnische Anschauung auch in dieser Beziehung in den Arabern fortwirkte. Da ruft der Ṭajjite Ḥurejth b. ʿAnnab (der noch zur Zeit Muʿâwijas lebte) Gegnern aus anderen Stämmen, mit denen er ob des Ranges ihrer Abstammung im Streite lag, zu — (ich citire nach Rückert's Uebersetzung):

„Heran! zum Rangstreit (ufâchirkum) ruf ich euch auf, ob Faḳʿas
Und Aʿjâ der Ehre näher steh oder Ḥâtims Blut!

---

1) Ueber Kämpfe dieser beiden Stämme gegen einander, wie es scheint zu Anfang des Islam, s. Al-Tabrîzî zu Ḥam. p. 442.

2) Ibn Hishâm p. 386. 3) Aǵ. IV, p. 5 und 81.

Und einer von Ḳejs ʿAjlân sei Richter brav und kundig,
Und einer von dem Zwiestamm Rebîʿas brav und gut.[1]

Und zwei bezeichnende Beispiele der poetischen Stammeswettstreite sind uns gerade aus der ersten muhammedanischen Epoche überliefert, Beispiele, an denen wir das Wesen dieser Wettstreite recht gut studiren können, und auf welche hier der Kürze halber nur verwiesen wird: das Muhâǵât des Nâbiǵâ al-Ǵaʿdî (st. 79) gegen mehrere Ḳurejshiten, von welchem wir eine sehr ausführliche Darstellung besitzen[2] und der Wettstreit des Dichters Ǵemîl (st. 82) gegen Ǵawwâs, welcher auch dadurch merkwürdig ist, dass beide Partheien die Juden von Tejmâ als Schiedsrichter wählen (tanâfarâ ilâ Jahûd Tejmâʾ). Diese geben folgenden Schiedsspruch: „O Ǵemîl! du darfst von dir rühmen, was du willst, denn, bei Allâh, du bist der Dichter von schönem Angesicht, der edle; du Ǵawwâs, du darfst von dir und deinem Vater rühmen, so viel du nur willst; aber nicht mögest du, Ǵemîl, dich deines Vaters rühmen, denn der hat bei uns in Tejmâʾ Vieh getrieben, und das Kleid, das ihn umhüllte, hat ihn kaum bedecken können.“ Nun erst entbrannte der Streit zwischen den beiden Dichtern recht heftig.[3]

Aber das Bewusstsein davon, dass solche Sprache nicht im Sinne der islamischen Lehre sei, erwachte in späterer Zeit immer lebendiger und kam in mancher Fiction der Schulgelehrten zum Ausdruck, von denen ich eine Probe hier anführen will. Da erzählt ʿAlî b. Shafîʿ: „Ich stand am Markt von Al-Ḥaǵar; da gewahrte ich einen Mann, in Seidenstoffe gekleidet, ein edles Mahrîkameel reitend, mit einem Sattel, wie ich nie einen schönern gesehen habe. Der Mann rief: ‚Wer will mit mir einen Wettkampf eingehen[4] darauf, dass ich mich rühme der Banû ʿÂmir b. Ṣaʿṣaʿa in Betreff ihrer Ritter, ihrer Dichter, ihrer Anzahl und ihrer ruhmreichen Thaten?' Da sprach ich: ‚Ich wäre bereit, deiner Herausforderung zu folgen.' Jener erwiderte: ‚Wessen willst du dich rühmen?' ‚Ich will mich — so sprach ich wieder — der Banû Thaʿlaba b. ʿUḳâba vom Stamme der Bakr b. Wâʾil rühmen!' Darauf nahm der Herausforderer Reissaus, indem er die Ermahnung des Propheten vorschützte, und ich erfuhr, dass der Herausforderer ʿAbd al-ʿAzîz b. Zurâra gewesen sei, vom Stamme der Kilâb.“[5] So sehr man dieser Erzählung ihren apokryphen Charakter ansieht, so ist sie doch für die Art und Weise der Munâfarât, die noch lange, nachdem sie der Islam verpönt hatte, fortdauern, nicht wenig belehrend.

---

1) Ḥam. p. 123, v. 3—4 = Rückert I, p. 76; vgl. Ḥam. p. 180, v. 2.
2) Aǵ. IV, p. 132 ff. 3) ibid. XIX, p. 112.
4) man jufâchirunî man junâfirunî.
5) Aǵ. VIII, p. 77.

So consequent wollte der Islam mit allen Aeusserungen des heidnischen Genius aufräumen, dass er den Wettstreit auch in solchen Formen verpönt, in welchen nicht mit dem Adel der Abstammung, mit der Grösse der Ahnen geprunkt wird, sondern zwei Männer einander in der Ausübung arabischer Tugenden zu überbieten strebten. Wir haben bereits p. 57 Anm. 2 auf die Art des Wettstreites hingewiesen, die man Tanâǵud oder Munâǵada nannte. Eine verwandte Bezeichnung dieser wetteifernden Bewirthung ist: Taʿâḳur.[1] Der echte Araber entsagte dieser Sitte auch in islamischer Zeit nicht. Wir besitzen die Schilderung eines solchen Taʿâḳur-wettstreites,[2] der zwischen dem Vater des Dichters Al-Farazdaḳ, Ġâlib b. Ṣaʿṣaʿa, und dem Rijâhiten Suḥejm b. Wathîl geführt wurde. Der Schauplatz war die Umgebung eines Brunnens bei Kûfa, Ṣauʾar[3] — bei Tränkeplätzen pflegte man mit Vorliebe solche allgemeine Volksbewirthungen zu veranstalten[4] — bei welchem die Banû Kelb ihre Niederlassung hatten. Ġâlib liess ein Kameel schlachten und bewirthete damit alle Familien des Stammes; als er dem Suḥejm den ihm zukommenden Antheil sandte, entbrannte dieser in Zorn, nahm das Geschenk nicht an, sondern antwortete darauf damit, dass er selber ein Kamel für den Stamm schlachten liess. Dies ahmte nun wieder Ġâlib nach und so ging es mehreremal, bis dass Suḥejm mehr kein Kameel zur Verfügung hatte. Suḥejm war nun besiegt und wurde zum Gegenstand des Spottes unter seinen Stammesgenossen. Dies liess er sich nun aber nicht gefallen; er liess hundert Kameele herbeibringen und abschlachten, um einen Beweis dafür zu liefern, dass er nicht geizig sei.[5]

Die muhammedanische Anschauung konnte nun solche Freigebigkeitsproben nicht billigen. In einem dem ʿAlî zugeschriebenen Spruche[6] wird das Taʿâḳur den Opfern gleichgestellt, die man den Götzen darbrachte und die Theilnahme an dem Genuss solcher Schlachtthiere untersagt.

2.

Eine der merkwürdigen Bekundungen des Stämmebewusstseins war auch dies, dass die alten Araber in ihren Kämpfen den Namen des Heros eponymos ihres Stammes wie eine Art Losungswort, aber auch zu dem Zwecke, um im Getümmel des Gefechts oder in grosser Gefahr die Hilfe

---

1) Aǵ. XXI, p. 102, 21. 2) Jâḳût III, p. 430 f.

3) Al-Mejdânî II, p. 239 nr. 52 hat jedoch ausdrücklich Ḍawâd.

4) Al-Azraḳî p. 445.

5) Eine andere Version derselben Begebenheit Aǵ. XIX, p. 5 f.

6) In der Traditionssammlung des Abû Dâwûd (bei Al-Damîrî II, p. 262) wird das Verbot auf den Propheten zurückgeführt.

der Helden des Stammes zu erlangen,[1] ausriefen, in folgender Weise: Jâla Rabîʿa, Jâla Chuzejma u. s. w., „O Stamm der Rabîʿa, Chuzejma" u. s. w.[2] Dadurch wurde die Zusammengehörigkeit der Kämpfenden im Kriege documentirt und dieser Schlachtenruf, Shiʿâr (Erkennungszeichen), Daʿwa oder Duʿâʾ[3] (An- und Aufruf, das letztere besonders, wenn er als Hülferuf diente) war zugleich nach seiner innern Bedeutsamkeit das Symbol der rühmlichen Erinnerungen und der stolzen Tradition des Stammes, an welche in Augenblicken, in denen der persönliche Muth angefacht werden sollte, zu erinnern war. Man legte ihm grosse Bedeutsamkeit für das Stammesleben bei. Es war der Stolz der Araber, diesem Rufe Ehre zu machen, wenn er als Kampfesruf, ihm gerecht zu werden, wenn er als Hülferuf ertönte.[4] Man kann einem Stamme nichts Rühmlicheres nachsagen, als dass alle seine Mannen zur Stelle sind, wenn der Schlachtenruf des Stammes verlautet.[5] Darum kann auch der alte Araber auf diesen Schlachtenruf wie auf einen heiligen Begriff[6] schwören, wenn ihn der Stammesstolz begeistert.

„Ich bezeuge — so sagt Ḥâtim — bei unserem Kriegesruf: ‚Umejma!' dass wir Kinder des Kampfes sind; wenn das Feuer desselben gezündet wird, so unterhalten wir es."[7] Um also zu sagen: jemand gehört diesem oder jenem Stamme an, konnte man in der alten Sprache die Umschrei-

1) Als Hülferuf dient auch der Name des Helden des Stammes, der dann dahin eilt, wo man seiner besonders bedarf. Z. B. ʿAnt. Muʿall. v. 66 (73), Dîwân desselben 25: 1—2; Ḥam. p. 333 v. 5. Man sagt ʿamma al-duʿâʾa, jemand hat den Ruf allgemein gebraucht, d. h. er hat den Gesammtnamen des Stammes gerufen, im Unterschiede von challala al-duʿâʾa, d. h. er hat einen besondern Ruf gebraucht, den Namen eines einzelnen Helden gerufen (s. die Stellen im Lbl. für or. Phil., 1886, p. 27). Diesem Rufe zu genügen galt dem arabischen Ritter als Ehrensache, selbst dann, wenn zwischen ihm und dem Rufer Feindschaft obwaltete. Aġ. XVI, p. 55, 4 ff. Wenn es sich um Blutrache handelte, rief man den Namen dessen, für den die Rache galt. Huḏejl. 35: 3.

2) Ueber diese Formen vgl. Fleischer: Beiträge zur arabischen Sprachkunde, VI St., p. 64 ff. (Berichte der k. sächs. Ges. d. Wissenschaften phil. hist. Classe, 1876) jetzt: Kleinere Schriften I, p. 390—5.

3) Das Rufen des Losungswortes wird auch durch waṣala I. VIII bezeichnet, Dózy, Supplément II, 811ᵃ, 812ᵇ.

4) ʿAmr b. Maʿdikarib empfand Gewissensbisse, als er hörte, dass Ḥâǵiz, den er verwundet hatte, den Ruf Jâla-l-Azd hören liess. Aġ. XII, 51, 9.

5) Noch in der spätern Poesie, Al-Mutanabbi ed. Dieterici I, p. 78 v. 35.

6) Man sehe jetzt besonders Robertson-Smith, p. 258. Auf die Heilighaltung des Stammesrufes scheint auch Huḏejl. 136: 2 zu deuten.

7) Dîwân Ḥâtim ed. Hassoun p. 28, 4, das zweite Wort ist dort in wadaʿwânâ zu corrigiren. Statt ishtadda nûruhâ heisst es bei Ibn al Sikkit, p. 44, wo dieser Vers citirt wird: shubba nûruhâ.

bung gebrauchen: er ruft (im Kampfe) diesen oder jenen Namen[1], oder man sagt istashʿara, er bedient sich dieses oder jenes Shiʿâr (Losungswortes).[2] Um den Ḥarith b. Warkâ und seinen Stamm zu schmähen, bedient sich der Dichter des Ausdruckes: „Wisse, dass die schlechtesten unter den Menschen die Angehörigen deines Stammes sind, als deren Shiʿâr gerufen wird: Jasâr.“[3] Im Geiste des Islam mussten solche Bekundungen des Stammesbewusstseins verpönt sein; waren sie doch ausdrucksvolle Zeugnisse der Absonderung der einzelnen Stämme von einander, die der Islam zu tilgen kam. Und umsomehr musste der Islam gegen den Gebrauch des Shiʿâr ankämpfen, als — wie wir gesehen haben — demselben religiöse Momente anhafteten. Darum wird dem Muḥammed — und dies vielleicht nicht mit Unrecht — in den Mund gelegt, dass er die Rufe der Ǵâhilijja strenge verboten habe.[4] Es sollte alles ausgemerzt werden, was an die Streitigkeiten und an die Rivalität der Stämme hätte erinnern können oder zur Wiederbelebung der Stammesfehden führen könnte. So erzählen denn auch die Geschichtsschreiber der ältesten Kämpfe des Islam gegen die Heiden von einer wesentlichen Wandlung des Schlachtenrufes im Kampfe der Muslime gegen ihre heidnischen Brüder. Nun sollten sich ja nicht mehr die Angehörigen der verschiedenen Stämme von einander, sondern die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden. Jene durften auch nicht viel Rühmliches in den Erinnerungen an ihre heidnische Vergangenheit finden. Bei Bedr rufen die Muslime: Aḥad, aḥad „Der Einzige“,[5] bei Uḥud ist ihre Losung: „Amit, amit“ „Tödte“,[6] bei dem Kampf um Mekka und an einigen andern Schlachttagen schreien ihre verschiedenen Abtheilungen die monotheistisch klingenden Rufe: Jâ banî ʿAbd al-Raḥmân, Jâ banî ʿAbd Allâh, Jâ banî ʿUbejd-Allâh![7] und in dem Kampf gegen den falschen Propheten Musejlama ist ihr Schlachtenruf: „O Besitzer der Sûra al-baḳara!“[8] u. a. m. (man vgl. Richter 7: 18. 20). In einer jener angeblichen Instructionen, welche man den Chalifen ʿOmar[9] dem Abû Mûsâ al-Ashʿarî ertheilen lässt, wird ihm folgender Befehl zugeschrieben: „Wenn zwischen den Stämmen Fehdekriege obwalten, und sie sich des Rufes bedienen: O Stamm des N. N.,

---

1) Huḏejl. 202: 1 daʿâ Liḥjâna, vgl. ibid. nr. 236; ʿAntara 19: 6—7; Ḥam. 80 v. 2 daʿau li-Nizârin wantamejnâ li-Ṭajjiʾin.

2) Al-Nâbiġa 2: 15—16 mustashʿirîna. 3) Zuhejr 8: 1.

4) Die Hauptstellen dafür sind B. Manâḳib nr. 11, Tafsîr nr. 307, zu Sûre 63: 6, wo man den Propheten selbst den Ruf jâ lal-Anṣâr und jâ lal-Muhâǵirîn (also nicht einmal specielle Stammesrufe) verpönen lässt mit dem Zusatze: daʿûhâ faʾinnahâ muntina, d. h. lasset doch solche Rufe, denn sie stinken.

5) Ibn Hishâm p. 450. 6) ibid. p. 562.

7) ibid. 818, Wâḳidi-Wellhausen p. 54. 8) Al-Balâḏurî p. 89.

9) Vgl. über die Schlachtenrufe des ʿOmar noch Aġ. IV, p. 55, 2.

so ist dies Einflüsterung des Satans. Du musst sie denn mit dem Schwerte tödten, bis dass sie sich zur Sache Gottes wenden, und sie Allâh und den Imâm anrufen. Ich habe gehört, dass die Angehörigen des Stammes Ḍabba den Ruf Jâla Ḍabba weiter gebrauchen. Bei Allâh! ich habe nie gehört, dass Gott durch Ḍabba Gutes herbeigeführt oder Schlechtes hintangehalten habe.[1] Aber gerade Abû Mûsâ al-Ashʿarî ist es, gegen den die Hirten der Banû ʿÂmir, die er zum Gehorsam gegen die Obrigkeit zwingen will,[2] den Hilferuf Jâ la ʿÂmir anwenden; allsogleich fand sich der als Dichter berühmte Al-Nâbiġa al-Ǵaʿdî, ihr Stammesgenosse, mit einer Schaar von ʿÂmiriten zur Stelle, um die Hirten gegen die gesetzliche Obrigkeit in Schutz zu nehmen.[3]

In späteren Zeiten finden wir ganz willkürlich gewählte, in ihren Beziehungen zum Theil unverständliche Shiʿâr; ich erinnere z. B. an das Losungswort eines ʿalidischen Häuptlings i. J. 169: Wer hat das rothe Kamel gesehen (man raʾâ-l-ǵamal al-aḥmar)?[4] Es ist bemerkenswerth, dass wir dieses Shiʿâr auch noch in neuerer Zeit als Kriegsruf von Beduinen erwähnt finden.[5]

3.

Die Ausschliesslichkeit des Stämmewesens wurde im alten Araberthume durch die Einrichtung des Ḥilf oder Taḥâluf (Eidgenossenschaft)[6] gemildert. Theilstämme traten behufs einer solchen Genossenschaft zuweilen aus den Gruppen heraus, denen sie zufolge ihrer genealogischen Tradition zunächst angehörten, um durch ein feierliches Bündniss in eine fremde Gruppe einzutreten.[7] Auch dem Einzelnen war es möglich, auf diese Weise der Eidgenosse (Ḥalîf)[8] eines fremden Stammes zu werden. Diese Bun-

1) Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân, fol. 125a.

2) Bekanntlich war die Unterwerfung der Beduinen unter das bestehende Staatsgesetz seit unvordenklichen Zeiten und auch neuester Zeit immer das schwierigste Moment der Staatsverwaltung im Orient. Die Chathʿam-beduinen waren solche Feinde der Entrichtung der Staatssteuer, dass sie das Jahr, als ein energischer Steuereintreiber (der Sohn des Dichters ʿOmar b. Abî Rabîʿa, Ende des I. Jhd.) aus Mekka unter ihnen seines Amtes waltete, zum Ausgangspunkt einer Aera stempelten. Aġ. I, p. 34, 1.

3) Aġ. IV, p. 139. 4) Al-Jaʿḳûbî II, p. 488.

5) „Cavalier de la jument rouge" im Récit du séjour de Fatallah Sayeghir chez les Arabes errants du grand désert etc. Lamartine's Voyage en Orient (Paris 1841, Gosselin) II, p. 490.

6) In südarabischen Kreisen Takalluʿ, Ibn Durejd p. 307 vgl. Ǵazîrat al-ʿarab p. 100, 9.

7) Vgl. Ḥam. p. 288 v. 5.

8) Ein solcher heisst auch maulâ-l-jamîn, der durch Eid Verwandte Ḥam. p. 187 ult.

desgruppen bildeten aber wieder ein neues Moment der Abschliessung, indem durch dieselben wieder eine Scheidewand erhoben wurde zwischen den Eidgenossen und allen jenen Stämmen oder Stammesgruppen, welche nicht in den Eidesbund mit einbezogen waren.

Das Taḥâluf kann wohl als die ursprüngliche Form der arabischen Stämmebildung betrachtet werden, insofern ein grosser Theil der späteren Stämmenamen im Grunde wohl keine andere Bedeutung hatte, als eine gemeinsame Bezeichnung mehr oder minder disparater Elemente, welche gleiches Interesse oder auch zufälliges Zusammentreffen auf dasselbe Gebiet zusammenführte. An Stelle der localen Einheit trat dann später die Fiction der genealogischen Einheit; so sind denn manche der später sogen. Stämme, nicht durch gemeinsame Abstammung, sondern durch gemeinsame Ansiedelung entstanden.[1] Dieser Vorgang ist auch in anderen Kreisen in derselben Weise, wie es die arabischen Genealogen thaten, dargestellt worden.[2] Auch in historischer Zeit hatte das Ḥilf-bündniss zuweilen die Folge, dass zwei ursprünglich fremde Stämme, zu einem Bündniss vereinigt, auch die Wohnsitze gemeinsam hatten[3] und in die engste Lebensgemeinschaft zu einander traten. Natürlich war es der schwächere Theil, der in solchen Fällen seine locale Selbständigkeit opfern musste, ja oft von dem tüchtigern Theil der Verbindung vollends aufgesogen wurde, so dass jener, sein selbständiges Stammesbewusstsein durchaus verleugnend, sich ganz und gar zum stärkern Bundesstamm bekannte.[4]

Solche Eidgenossenschaften wurden, wenn wir den Charakter der Araber recht kennen, nicht aus dem Gefühl innerer Wahlverwandtschaft geschlossen, sondern das alltägliche Interesse von Schutz und Trutz, zuweilen auch die gemeinsame Pflicht der Blutrache führten zum Abschluss solcher Bündnisse; am gewöhnlichsten führte dazu das Bedürfniss der Schwächeren, sich den Stärkeren untrennbar anzuschliessen,[5] das des numerisch

---

1) Lehrreich hiefür ist Jâķût II, p. 60 über Ǵurash. Noch andere Gesichtspunkte im Zustandekommen von Stammeseinheiten hat Nöldeke, ZDMG. XL, p. 157 ff. klargelegt.

2) Vgl. Kuenen, De Godsdienst van Israel, I, p. 113.

3) Aǵ. XII, p. 123 unten—124 oben: wakânû nuzûlan fî ḥulafâ'ihim.

4) Aǵ. VIII, p. 196, 15. Andere Beispiele hierfür — freilich aus muhammedanischer Zeit — findet man reichlich im Ǵazîrat al-'arab, p. 93, 22; 94, 25; 95, 17; 97, 17. Vgl. 109, 17 jatahamdanûna 92, 22 jatamadhaǵûna 112, 16 jatabakkalûna u. a. m., oder im Allgemeinen jamânijja tanazzarat 118, 7. Vgl. Aǵ. XV, p. 78, 10 tamaḍḍara, Jâķût III, p. 632, 12.

5) Wie wenn z. B. die geringfügige Sippe der Ka'b sich durch Ḥilf den Banû Mâzin zugesellt. Ibn Durejd p. 124. Die vereinigten Chuzâ'a gesellen sich zu den Banû Mudliǵ, um ihren eigenen Bestand zu ermöglichen, Hud. 224, die numerisch

unbedeutenden Verfolgten, der sich gegen mächtigere Gegner nicht zu wehren weiss und gezwungen ist, sich einer fremden Sippe zuzugesellen,[1] oder der Trieb vieler an sich schwacher Gruppen, in gemeinsamer Verbindung eine imposante Einheit dazustellen. Nach einer Nachricht bei Al-Buchârî[2] kamen auch solche Ḥilf-verhältnisse vor, in welchen sich mehrere Sippen zusammenthaten, um eine dritte mit Interdict zu belegen, die Verschwägerung oder Handelsverbindung mit derselben zu unterlassen, so lange sie nicht einer bestimmten Bedingung Genüge leistet.

Complicirter wurde der Ḥilf-bund, wenn eine durch Eidgenossenschaft verbundene Gruppe sich mit einer andern eidgenössischen Gruppe verschwor, um ein erweitertes Ḥilf zu Schutz und Trutz zu bilden. Wir haben Kenntniss von einem solchen combinirten Bund, welcher die Zeit des Heidenthums überdauerte und noch zur Zeit des Chalifen Jazîd I. zu Kraft bestand,[3] wie denn die Tradition der alten Eidgenossenschaften bis tief in die islamische Zeit hinein im Gewissen der Araber fortlebt. Al-Farazdaḳ beruft sich auf das Ḥilf, welches die Stämme Tamîm und Kalb in heidnischer Zeit mit einander abschlossen.[4]

Die Entstehung solcher Eidgenossenschaften war eine regelmässige Erscheinung in der arabischen Gesellschaft. Stämme, die niemals in Eidgenossenschaften eingetreten waren, sondern — wohl im Gefühl ihrer Stärke — für sich stets eine abgesonderte Einheit bilden wollten, gehörten zu den Ausnahmen und werden auf den Fingern aufgezählt.[5] Nur die im arabischen Volksgeist vorherrschende Neigung, die Stammesindividualität soweit nur möglich zu bewahren,[6] konnte diese Stämme von einem, im arabischen Stämmeverkehr nicht ungewöhnlichen Vorgange zurückhalten. Jedenfalls mochte es sich der Stamm zum Ruhm rechnen, auf kein Bündniss angewiesen zu sein, sondern sich auf sein eigenes Schwert verlassen zu können.[7]

Der Abschluss des Ḥilf, durch welchen zuweilen die aus dem natürlichen Stammesverhältniss folgenden Beziehungen alterirt, beziehungsweise Pflichten, die mit der natürlichen Stammesgemeinschaft zusammenhingen,

---

geringen Banû ʿÂmir schliessen sich den an Zahl mächtigeren Ijâditen an, Aġ. XXI, p. 271, 4 u. a. m.

1) Aġ. II, p. 178, 7 u. 2) Ḥaǵǵ nr. 45. 3) Ṭab. II, p. 448.

4) Aġ. XIX, p. 25.

5) S. die Originalwörterbücher s. v. ǵmr. Al-ʿIḳd II, p. 69.

6) Diese Tendenz spiegelt sich in der Legende einer Stammesgruppe ab, die sich Al-Ḳâra (ein Theilstamm der Banû Chuzejm) nannte. In sehr alten Zeiten wollte man diese Leute in die grosse Kinâna-gruppe aufgehen lassen, jene aber widersetzten sich dieser Zumuthung. Al-Mejdânî II, p. 39 unt. Ibn Durejd p. 110, 16.

7) Vgl. Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 46, 2.

mit Bezug auf ursprünglich fremde Gruppen übernommen wurden,[1] geschah in besonders feierlicher Weise. Feierliche Schwüre in Begleitung von traditionellen Ceremonien sollten dazu beitragen, durch die Erinnerung an die Formen und Umstände der Bundesschliessung vom Bruch der mit dem eingegangenen Verhältniss verbundenen Pflichten abzuschrecken; die bei diesen Gelegenheiten erwähnten Ceremonien erinnern im Allgemeinen an die auch bei sonstigen Eidesleistungen üblichen Formen, wie deren auch von anderen halbwilden Völkern überliefert werden (Plutarch, Publicola c. 4). „Dunkelrothes fliessendes Blut“ und andere — zuweilen wohlriechende — Flüssigkeiten spielten dabei eine Hauptrolle, Robertson-Smith hat die hierzu gehörigen Daten fleissig zusammengetragen;[2] auch mit Salz bestreutes Feuer wurde wie beim grossen Eidschwure Al-hûla verwendet.[3] Aber es scheint, dass solche feierliche, zum Theil grauenhafte Ceremonien nur bei Bundesschliessungen von dauerndem Charakter angewendet wurden. Die dauerhaftesten erkennt man an einem besondern Collectivnamen, den die zusammentretenden Gruppen von nun ab führen, Namen, durch welche zuweilen die Specialnamen der einzelnen Bundestheile in den Hintergrund gedrängt werden. Vielleicht das älteste Beispiel solcher dauernden Verbrüderung bietet das Zusammengehen einer grössern Anzahl von arabischen Stämmen, die auf ihrer Wanderung in Bahrejn zusammentreffen und unter dem Namen Tanûch eine Eidgenossenschaft zu Schutz und Trutz[4] bilden. Nach Abzug alles Unhistorischen, von Philologen und Antiquaren des II. Jhds. über diese Eidgenossenschaft Erdichteten[5] wird die Thatsache dieser Stämmeverbrüderung als glaubwürdiger historischer Kern der damit verknüpften Traditionen und Fabeln festgehalten werden können. Eine andere alte Eidgenossenschaft, von der uns jedoch weniger Dichtung und Wahrheit bekannt ist, ist die der Farasân, ein Name, den sich die Verbrüderung verschiedener Stämme beilegte.[6]

Nicht immer waren es einander ihrer Abstammung nach sonst fremde Gruppen, die durch die Eidgenossenschaft einander nahe gebracht werden. Die einzelnen Clans von grossen Stämmen hatten oft so verschiedenartige

---

1) Auch familienrechtliche Folgen hatten solche Bündnisse, z. B. mit Bezug auf das Erbrecht. Ibn Hishâm p. 934 oben; vgl. Robertson-Smith p. 47.

2) Kinship and marriage p. 46 ff. 261.

3) Ich verweise auf meine Ergänzungen des durch R. Smith gelieferten Materials im Literaturbl. für orient. Philologie, 1886, p. 24.

4) 'alâ-l-tawâzur wal-tanâṣur. Ṭab. I, p. 746.

5) Nöldeke, Geschichte der Araber und Perser, p. 23, A. 2. Sprenger, Alte Geographie Arabiens p. 208.

6) Ibn Durejd p. 8.

Interessen, dass das Band der Gemeinsamkeit zwischen ihnen leicht locker werden konnte; finden wir sie doch gar zu oft in Jahrzehende lang andauernder blutiger Fehde gegen einander begriffen. Es sind demzufolge auch Eidgenossenschaften zwischen jenen Sippen eines grossen Stammes zu finden, welche die Gemeinsamkeit der Interessen antrieb, einander näher zu stehen. So verbinden sich mehrere Clans der Banû Tamîm unter dem Namen Al-libad, d. h. die Zuszmmenhaltenden;[1] eine andere Genossenschaft nennt sich Al-barâǵim, d. h. Fingergelenke.[2] Die Bundesnamen sind häufig von den Ceremonien hergenommen, unter welchen die Bundesschliessung erfolgte, wie bei den „Blutleckern",[3] „Parfumirten",[4] „Gebrannten",[5] „Ribâb" (die ihre Hände in „rubb" eintauchten).[6] Interessant ist der Bundesname Al-aǵrabâni (die beiden Krätzigen), der zweien sich verbindenden Stämmen gegeben wurde, weil man von ihnen sagte, dass sie jeden, der ihnen Widerstand leistet, so schädigen, wie der Krätzige jeden inficirt, der mit ihm zu thun hat.[7]

Aber es gab auch Ḥilf-bündnisse von flüchtigerem Charakter, zu einem bestimmten Zweck abgeschlossen; kein Bundesname markirt diese Vereinigungen, bei deren Abschluss wohl auch jene feierlichen Ceremonien nicht in Anwendung kamen. Ein solches Bündniss mag das zwischen den Asad und Ġatafân gewesen sein, welches in einem dem Muḥammed zugeschriebenen Ausspruch[8] erwähnt wird, oder das Bündniss, welches der ʿAbsstamm zur Zeit des Helden ʿAntara, von seinen nächsten Blutsverwandten — den Banû Ḏubjân — verlassen, mit den tamimitischen Banû Saʿd schliesst, welches aber durch die Habsucht der letzteren übernacht zu nichte wurde.[9] Die verschiedenartigen Gruppirungen, in welche das wandelbare temporäre Ḥilf die Stämme zu einander brachte, scheinen auf die Politik und Diplomatie der Wüste bestimmend eingewirkt zu haben, und es wird nicht selten vorgekommen sein, dass zwischen den Stämmen Unterhandlungen gepflogen wurden, mit dem Zwecke, alte Bündnisse aufzulösen

1) Ibn Durejd p. 23.

2) Imrḳ. 57: 1. Ibn Durejd p. 134, vgl. Aǵ. I, p. 84 zweierlei Barâǵim.

3) Auch ein Einzelner heisst lâʿiḳ al-dam, Aǵ. XVIII, p. 156, 7 u.

4) S. Robertson-Smith l. c. Ṭab. I, p. 1138.

5) Lbl. f. or. Phil. l. c. p. 25. Al-Ǵauharî s. v. mḥsh.

6) Vgl. jedoch Al-ʿIḳd II, p. 59. So wie viele Stammesnamen, die ursprünglich nicht genealogische Bedeutung hatten, durch spätere Fabeln zu Ahnennamen wurden, so finden wir auch Banû Ribâb. Aǵ. IX, p. 14, 20.

7) Aǵ. IV, p. 155, 6 v. u.

8) Muslim V, p. 213 al-ḥalîfejn Asad wa-Ġatafân; in der Parallelstelle bei Al-Buchârî, Manâḳib nr. 7 fehlt diese Bezeichnung in allen Versionen.

9) ʿAntara nr. 25 ed. Ahlwardt p. 216.

— dafür war die Lösungsformel Chalʿ geprägt[1] — und in neue Ḥilf-combinationen einzutreten.[2] Dies war nach den altarabischen Begriffen doch wohl nur bei solchen Ḥilf-bündnissen möglich, deren Abschliessung von vorneherein nicht für lange Dauer beabsichtigt war, und nicht unter feierlichen Eidesriten erfolgte. Solche Bündnisse hat man leichter aufgefasst und diese Thatsache motivirt erst recht die Nothwendigkeit jener grauenhaften Gebräuche beim Abschluss von Bündnissen mit dauerndem Charakter. Die alte arabische Poesie ist reich an Beispielen dafür, dass diesem oder jenem Stamme Vorwürfe darüber gemacht werden, dass seine Zugehörigen den Treueid gebrochen haben oder in der Erfüllung der aus demselben folgenden Pflichten lässig waren,[3] und den Schutz, zu dem sie durch die Bande der Natur oder des Bündnisses verpflichtet waren, zu leisten verabsäumten;[4] so wie wieder andererseits von tugendhaften Stämmen und Leuten sehr oft besonders gerühmt wird, dass sie den Eid der Treue und des Bundes und die aus demselben folgenden Pflichten nicht verletzen;[5] auch in dem häufigen Selbstruhme arabischer Dichter und Helden wiederkehrt gerade dieses Moment der Muruwwa unaufhörlich.[6] Dies würde nicht als etwas besonders Rühmenswerthes hervorgehoben werden, wenn das Gegentheil nicht zu den häufigen Erscheinungen gehörte.[7] Die sociale Anschauung der Araber war zu sehr auf die Momente der wirklichen Blutsverwandtschaft gegründet, als dass ein die Blutsverwandtschaft symbolisch erzeugendes Bündniss fremder, zu einander in keinem engen genealogischen Verhältniss stehender Gruppen in Wirklichkeit der Blutsverwandtschaft hätte gleichgeachtet werden können.

„Verbrüdere dich, mit wem du magst, zur Zeit des Friedens, doch du musst wissen,
„Dass im Kriege dir jeder fremd ist, ausser deinen Verwandten.
„Dein Verwandter ist es, der dir willig zu Hülfe ist, wenn man ihn anruft, während das Blut vergossen wird.
„Verstosse denn den Verwandten nicht, auch wenn er dir Unrecht zugefügt hat,
„Denn durch ihn werden die Dinge verdorben und wieder gut gemacht."[8]

---

1) Al-Ǵauharî s. v. chf. 2) Einleitung zu Al-Nâbiġa nr. 26 (p. 212).

3) Statt vieler Beispiele Mufaḍḍ. 13: 26.

4) Ein ähnlicher Vorwurf wird auch in einer südarabischen Inschrift den Bundesgenossen gemacht, ZDMG. XXIX, p. 609.

5) z. B. Al-Ḥâdira ed. Engelmann p. 7, 5 ff.

6) Aġ. XIX, p. 93, 4 v. u., 50, v. 4—5. Mufaḍḍ. 7: 9—11.

7) Im Allgemeinen muss bemerkt werden, dass die Bundestreue, wie sie als die hervorragendste arabische Tugend gepriesen wird, doch immer nur ein Ideal war, dem die Araber sehr oft zuwiderhandelten. Freilich ist es wieder etwas übertrieben, diese Verhältnisse so zu fassen, wie dies Kay in seinem Aufsatze „History of the Banu Okeyl" thut (Journal of Roy. As. Soc., New Series XVIII, p. 496).

8) Ḥam. p. 367.

Die gesellschaftlichen Bildungen innerhalb des arabischen Stämmelebens, welche das Taḥâluf darstellt, mussten den Vertretern der Idee Muhammeds ebenso anstössig sein, wie der Particularismus der Stämme. Denn sie befördern die Fehde zwischen den Stämmen, und werden im Islam durch die Verbrüderung aller sich zum Islam bekennenden Menschen überwunden. Neben dieser idealen allgemeinen Verbrüderung sollte die besondere Verbrüderung einzelner Stämme mehr keine Stelle haben. Daher der dem Muḥammed zugeschriebene Grundsatz: lâ ḥilfa fî-l-islâm, d. h. dass es keine Eidgenossenschaft im Islam geben könne.[1]

Aber auch einer andern Thatsache musste dieser Grundsatz dienstbar sein. Die Pflichten der Treue, welche aus Verhältnissen flossen, welche in den Lebensbeziehungen der Ǵâhilijja ihren Grund hatten, wurden durch Muhammed gelöst. Gar manche That wurde von den ältesten Anhängern Muhammeds gegen heidnische Stammes- und Bundesgenossen auf das Geheiss oder unter stiller Gutheissung des Propheten begangen, welche den Arabern als arge Perfidie galt, aber die Sanktion des Islam erhielt.[2] Allerdings finden wir auch eine andere Version des angeführten traditionellen Ausspruches als Antwort auf eine Anfrage des Ḳejs b. ʿÂṣim an den Propheten mit Bezug auf das Ḥilf-verhältniss. Es giebt kein Ḥilf im Islam — soll der Prophet geantwortet haben — aber haltet fest an den Bündnissen der Ǵâhilijja.[3]

IV.

Den deutlichsten Ausdruck erhielt die muhammedanische Lehre von der Gleichheit aller Menschen im Islam in einem für den Culturhistoriker bemerkenswerthen Documente. Wir müssen nochmals darauf zurückkommen, dass es eine recht schlimme Sache ist, wenn man seine Daten über die ältesten Lehren der muhammedanischen Kirche, um nicht zu sagen des Pro-

---

1) B. Kafâla nr. 2, Adab nr. 66.

2) Bemerkenswerth ist zu diesen Umständen das Gedicht des Abû Afaḳ bei Ibn Hishâm p. 995.

3) Aǵ. XII, p. 157: lâ ḥilfa fi-l-islâm walâkin tamassakû bi-ḥilf al-ǵâhilijja. Dass im Islam das Ḥilf verpönt, während das Ǵiwâr in vielen Traditionssätzen als ein auch im Islam heilig gehaltenes Verhältniss empfohlen wird, ist mit ein Beweis dafür, dass Ǵâr und Ḥalîf nicht völlig synonyme Ausdrücke sind; letzteres setzt Robertson-Smith p. 45 voraus. Dass zwischen beiden Begriffen ein Unterschied gemacht werden muss, erhellt auch aus Aǵ. II, p. 79 ult., nur wo es auf die genaue Bestimmung des Verhältnisses nicht ankommt, sondern nur gesagt werden soll, dass jemand im Schutze eines Stammes lebt, wird der Ǵâr zuweilen mit Ḥalif verwechselt, z. B. Aǵ. ib. 167, 1 (ǵâr), Z. 14 (ḥalîf).

pheten selbst, aus jenen Sammlungen schöpfen muss, in welchen der Islam die Worte und Thaten seines Stifters zusammengestellt hat. Diese Reserve gilt auch für jene Sammlungen, welche nach Ansicht der muhammedanischen Wissenschaft das Resultat der scrupulösesten Kritik darstellen. Jener Theil unserer „Studien“, welcher sich mit der Traditionsliteratur des Islam und der Geschichte derselben beschäftigt, wird es dem Leser klar machen, wie problematisch es wäre, die Lehren und Thaten Muhammeds daraus zu schöpfen, was die alten muhammedanischen Autoritäten als Lehren und Thaten desselben überliefern. Aber trotzdem besitzen diese Ueberlieferungen grossen Werth für die Kenntniss der Entwickelung der Lehren des Islam, als deren wichtigste Quellen sie bei den Bekennern angesehen werden. Uns dienen sie zuvörderst als Dokument dafür, zu erkennen, wie die ältesten Lehrer des Islam im Geiste des Stifters lehren zu können glaubten.

Wir besitzen aus diesem Kreise mannigfache Documente, welche den in der Koranstelle 49: 13 angeregten Gedanken nach allen seinen Consequenzen erfassen und ausführen und es wird unsere Aufgabe bilden, dieselben in den chronologischen Rahmen einzufügen, in welchen sie hineingehören. Jetzt wollen wir auf dieselben nur im Allgemeinen hinweisen und die wichtigsten unter denselben vorführen. Keines ist wichtiger und von denjenigen, die aus demselben Nutzen ziehen wollten, emsiger verbreitet worden, als jene Rede, die der Prophet in Mekka anlässlich seiner Abschiedswallfahrt (ḥaǵǵat al-wadâʿ) gehalten haben soll. Diesen feierlichen Moment[1] soll der Prophet benutzt haben, um jene Lehren des Islam, auf welche er das grösste Gewicht legt, namentlich solche, welche das veränderte Verhältniss der arabischen Gesellschaft darzustellen geeignet waren, seinen Gläubigen vorzuführen. Man könnte diese Rede die Bergpredigt des Islam nennen. Es wäre schwer zu bestimmen, welche Theile dieses religiösen Testaments des Propheten als authentisch gelten können.[2] Im Ganzen ist es die Arbeit späterer Zeit; um einen authentischen Kern (denn etwas hat doch Muhammed seinen Schülern bei jener feierlichen Gelegenheit gepredigt) haben sich im Laufe der Zeit verschiedene Ansätze gebildet, deren Gesammtresultat dann als die Abschiedsrede zusammenredigirt wurde. Wir werden sehen, dass noch nach Abschluss des gewöhnlichen Textes sich eine tendentiöse Schicht an denselben angesetzt hat.

Sehr schwer fällt für die kritische Frage der Umstand ins Gewicht, dass Al-Buchârî[3] nach verschiedenen Gewährsmännern verschiedene kleine

---

1) In einigen Berichten jedoch wird nicht gerade dieser Zeitpunkt angegeben.
2) Vgl. Snouck-Hourgronje, Het Mekkaansche Feest (Leiden 1880) p. 145.
3) B. Maġâzî nr. 79, vgl. Ḥaǵǵ nr. 132; Adab nr. 42.

Stückchen[1] der ganzen Rede mittheilt, die dann später, als man daran ging eine grosse Abschiedsrede des Propheten zu fabriciren, leicht mit verwendet wurden. Es lassen sich aber nicht alle Theile der vor uns liegenden Fassung der Rede in solchen Fragmenten nachweisen, so wie denn derjenige Passus, auf den wir hier Gewicht legen, unter diesen alten Bausteinen nicht zu finden ist. Wohl aber wird er als selbstständige Rede Muhammeds in den Traditionssammlungen des Abû Dâwûd und des Tirmidî ausser allem Zusammenhang mit anderen Verordnungen angeführt; in den von diesen Sammlern überlieferten Versionen fällt aber das Hauptgewicht dieser Lehre nicht so sehr auf die Verneinung des Rassenunterschiedes, als auf die Zurückweisung der Prahlerei mit Ahnen, welche sich des rechten Glaubens nicht rühmen konnten. Es kann nicht ausgemacht werden, ob diese Richtung der in Rede stehenden Belehrung die ursprünglichere ist; zu bemerken ist allerdings, dass dieselbe erst durch einen Zusatz zur Geltung kommt, welcher in den gewöhnlichen Versionen der Rede nicht enthalten ist. Es kann jedoch constatirt werden, dass die muhammedanischen Theologen jener Entwicklung der Taḳwâ-tradition den Vorzug gegeben haben, welche den Ruhm der Ahnen insofern verdammen lässt, als er zum Anlasse des Wettstreites wird zwischen den Abkömmlingen verschiedener Ahnen. In der shîʿitischen Ueberlieferung wird diese Rede als Testament (waṣijja) des Propheten an ʿAlî vorgeführt.[2]

Andererseits hat man nicht gerastet, Muhammed gelegentlich seiner Abschiedswallfahrt auch andere Dinge sagen zu lassen, die in den hier benutzten Texten derselben nicht enthalten sind.[3] Jedenfalls enthält dies alte Stück muhammedanischer Glaubens- und Sittenlehre, welches schon im II. Jhd. d. H. als Wallfahrtsrede des Propheten allgemein verbreitet war, den Ausdruck dessen, was die Lehrer des Islam mit gutem Recht als den In-

---

1) Der Passus, in welchem dem koranischen Gedanken folgend, die Gottesfurcht als alleiniger Adelstitel aufgestellt wird, findet sich oft als selbstständige Tradition (ḥadîth al-taḳwâ — wie die Muhammedaner sie nennen) ausser dem Zusammenhange der Wadâʿrede z. B. B. Anbijâ nr. 9, vgl. Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 319 als Ausspruch ʿOmar's: Karam al-muʾmini taḳwâhu wadînuhu ḥasabuhu.

2) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳ (Kairo 1303) p. 190.

3) Ein solches Stück finden wir z. B. in Al-Baġawî's Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 7 von ʿAmr b. al-Aḥwaṣ mitgetheilt: „Fürwahr, niemand büsst anders als für sich selbst, aber nicht der Vater für sein Kind und das Kind für den Vater. Fürwahr, der Satan hat die Hoffnung verloren, dass er in diesen eueren Städten je angebetet würde, aber man wird ihm gehorchen in solchen euerer Provinzen, die ihr geringschätzt, und er wird sich damit zufrieden geben." Andere haben auch das Verbot der Mutʿa-ehen in dieser Wallfahrtsrede ergehen lassen. Al-Zurḳânî zum Muwaṭṭaʾ III, p. 29 unten.

tentionen des Stifters angemessen in seinem Namen verbreiten zu dürfen glaubten. Die verschiedenen Versionen, die wir von diesem alten Documente der muhammedanischen Anschauung besitzen, stimmen bei kleinen Unterschieden im Texte, inhaltlich betrachtet, alle darin überein, dass Muhammed seinen Gläubigen das Verschwinden aller genealogischen Gegensätze im Islam, als eine Cardinallehre des Islam, mit grossem Nachdruck ans Herz legte. „O Versammlung der Ḳurejshiten — so lässt sich der Prophet hören — Allâh hat von euch entfernt die Prahlerei der Ǵâhilijja und ihr Grossthun mit den Ahnen. Alle Menschen entstammen von Adam und Adam entstand aus Staub. O ihr Menschen! Wir haben euch erschaffen von Mann und Weib“ etc. (die oben angeführte Koranstelle).[1] „Keinen Vorzug hat der Araber vor dem Nicht-Araber, es sei denn durch Gottesfurcht“ — so wurde dann noch die ursprüngliche Fassung ergänzt.[2]

Der Vollständigkeit halber müssen wir auch die bereits oben angedeuteten Zusätze erwähnen, welche der Belehrung Muhammeds bei Abû Dâwûd und Al-Tirmiḏi hinzugefügt werden. Nach der Verpönung der Prahlerei der Ǵâhilijja, der Hervorhebung der gemeinsamen Abstammung von Adam, der selbst wieder aus Staub erschaffen ward, und der Betonung der Thatsache, dass aller Ruhm nur auf Taḳwâ (Gottvertrauen) zurückgeführt werden kann, heisst es da: „Die Menschen mögen denn aufhören sich zu rühmen mit Leuten, welche nichts sind als Kohlen des Höllenfeuers. Fürwahr, sie sind vor Allâh geringer geschätzt, als Mistkäfer, welche den Gestank in die Nase des Menschen bringen?“[3]

In diesem Sinne wurde dann die alte muhammedanische Lehre von der Gleichheit der Muhammedaner und von der Belanglosigkeit der Rassen- und Stammesunterschiede, die — wie wir sahen — sich auf eine auch im Koran ausgesprochene Lehre aufbaute, im Laufe der Jahrhunderte immer weiter entwickelt und durch die fortgesetzte Thätigkeit der Traditionisten als eine Grundlehre des Islam erwiesen. Man ersann Erzählungen, durch welche die Beschimpfung der Abkunft als verächtlich dargestellt werden sollte. So soll z. B. ʿAmr b. al-ʿÂṣî — für unsere geschichtliche Betrachtung doch wohl kein fester Muhammedaner — die Schmährede des Muġîra

---

1) Ibn Hishâm p. 821, Wâḳidi-Wellhausen p. 338.

2) Mit diesem Zusatz wird die Abschiedsrede von den Shuʿûbiten citirt bei Ibn ʿAbdi rabbihi II, p. 85. Auch Al-Ǵâḥiẓ, Bajân, fol. 115ᵃ, kennt den Zusatz, den wir auch bei Al-Jaʿḳûbi II, p. 123 finden, der diesen Passus der Rede mit folgenden Worten beginnen lässt: „Die Menschen sind gleich wie die Fläche des vollen Kübels.“

3) Bei Al-Damîrî I, p. 245 findet man die verschiedenen Versionen dieses Ausspruchs.

b. Shuʿba durch die Verhöhnung des Stammes des Muġîra erwidert haben. Darob wird ʿAmr durch seinen Sohn ʿAbdallâh zurechtgewiesen, der ihm voller Bestürzung die Worte des Propheten vorhält. Der bussfertige ʿAmr schenkt als Ausdruck seines Schuldbewusstseins und seiner Bussfertigkeit dreissig Sclaven die Freiheit.[1] Man wurde nicht müde, Aussprüche des Propheten zu citiren, welche in den verschiedensten Variationen, bald in spontan-belehrender Form, bald an Thatsachen anknüpfend, dieselbe Idee entwickeln. Die kanonischen Traditionensammlungen[2] enthalten z. B. folgende Erzählung einiger Zeitgenossen Muhammeds: „Wir gingen vor Abû Ḏarr vorüber in Al-Rabaḏa (bei Medina) und sahen, dass er in ein Oberkleid gehüllt war, sein Diener aber hatte einen ganz ähnlichen Mantel. Wir sagten ihm, dass er, wenn er beide Kleider vereinigte, für sich ein Oberkleid und Unterkleid besässe. Darauf erzählt A. Ḏ.: Einst fiel zwischen mir und einem meiner Glaubensbrüder, dessen Mutter eine Ausländerin war, ein Wortwechsel vor. Ich verspottete ihn mit seiner mütterlichen Abstammung. Er aber verklagte mich beim Propheten, und dieser wies mich mit folgenden Worten zurück: ‚Du, Abû Ḏarr, bist ein Mann, in dem noch die Ǵâhilijja spukt.‘ Als ich mich nun damit vertheidigen wollte, dass, wer von jemand beschimpft wird, sich durch die Schmähung der Eltern des Beschimpfenden Genugthuung verschaffen könne, wiederholte der Prophet: ‚Du hast noch die Ǵâhilijja in dir, fürwahr, es sind eure Brüder, die euch Gott unterthan gemacht. So speiset sie damit, was ihr esset, und kleidet sie von dem, womit ihr euch selbst bekleidet, bürdet ihnen nichts auf, dem sie nicht gewachsen sind, und wenn ihr's ihnen aufbürdet, so helfet ihnen.‘“ „Wer prahlt mit der Prahlerei der Ǵâhilijja“, so heisst es in einer andern Tradition, „den beisset mit der Schande seines Vaters.“[3] „Der Freigelassene ist aus dem Ueberschusse derselben Erde geformt, aus welcher derjenige geformt ist, der ihn freigelassen hat.“[4]

Wir ersehen aus diesen Daten, wie die Gleichheitslehre des Islam einen weitern Schritt über die ursprüngliche Lehre von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Araber im Islam hinausgeht, durch die Lehre von der Gleichheit aller Menschen, die sich zum Islam bekennen. Der erste Ansatz zu diesem Schritte ist bereits in dem von Muhammed selbst geahnten Universalismus des Islam[5] gegeben, sowie auch in der Würdigung,

---

1) Al-Ḏahabî bei Abû-l Maḥâsin, Annales I, p. 73.

2) Muslim, Îmân nr. 7 (IV, p. 113), fast gleichlautend B. Adab nr. 43.

3) Hschr. Nr. 597 der Leidener Univers. Bl. 134.

4) Al-Mubarrad p. 712. Vorhergehend kann man viele Aussprüche des Propheten über Gleichstellung der Mawâlî finden.

5) Hierüber vgl. Snouck-Hurgronje: De Islam l. c. p. 46.

die Muhammed der Verschiedenheit der Menschen in Sprache und Farbe, welche er als Zeichen der göttlichen Macht betrachtet,[1] zu Theil werden lässt. Die weitere Entwickelung dieser Anfänge und unbewussten Anregungen war die natürliche Folge jener grossen Eroberungen, durch welche ein bedeutender Theil des nichtarabischen Orients in den Ring des Islam einbezogen wurde. Wollte die islamische Lehre mit sich selbst in Einklang bleiben, so musste sie dasjenige, was sie ursprünglich, so lange es nur arabische Anhänger Muhammeds gab, hinsichtlich dieser verkündete, nun auf alle Rassen ausdehnen, die den Bestand der muhammedanischen Gemeinde bildeten. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die neue Lehre ausser den pietistischen Kreisen unter den Arabern zumeist durch die Ausländer, Perser, Türken u. a. m. gefördert wurde, für die ihre Stellung innerhalb des auf arabischer Grundlage auferbauten Gemeinwesens eine Lebensfrage war. Sie hatten ein besonderes Interesse daran, die neue Lehre zu festigen, denn von ihrer Anerkennung hing ja eben alle Würdigung ab, die sie von ihren arabischen Religionsgenossen erwarteten. Von ihnen gehen wohl die zahlreichen Traditionsaussprüche aus, die auf die Kräftigung der Lehre von der Gleichheit aller Gläubigen ohne Unterschied der Rasse absehen: „Schmähet keinen Perser, denn niemand schmäht einen Perser, es sei denn, dass Gott Rache an ihm nimmt in dieser und der zukünftigen Welt."[2] Und nicht nur den begabten weissen Rassen zu Liebe hat man solche günstige Traditionsaussprüche erdichtet; auch die Kinder des dunkeln Erdtheiles[3] sollten vor Zurücksetzung und Verachtung bewahrt und geschützt werden, umsomehr, da der Islam Ursache hatte, den schwarzen Aethiopiern, wegen des Schutzes, den ihr König den ersten Bekennern des Propheten gewährte, erkenntlich zu sein. Dies Gefühl mag wohl mitgewirkt haben in der Entstehung von Legenden, von welchen die folgenden als Proben zu betrachten sind.

„Einst — so erzählte man — trat ein Aethiopier in das Gemach des Propheten und sprach: ‚Ihr Araber übertrefft uns in allen Beziehungen; ihr seid zierlicher an Gestalt, schöner an Farbe als wir, auch hat Gott euch gewürdigt, den Propheten unter euch zu erwecken. Was glaubst du nun? wenn ich an dich und deine Sendung glaube, werde ich wohl mit den gläubigen Arabern zugleich einen Platz im Paradiese finden?' ‚Ja, wohl wirst du dies — erwiderte der Prophet — und die schwarze Haut des Aethiopiers wird auf eine Wegstrecke von tausend Jahren Glanz verbreiten.'" — Immer, so heisst es in diesem Sinne in einem traditionellen Satz, leben

1) Sûre 30: 21.

2) Al-Tha'âlibi, Der vertraute Gefährte des Einsamen, herausgeg. von Flügel, nr. 313.

3) Ueber die Werthschätzung der Urbevölkerung Aegyptens s. Jâkût I, p. 306, 4.

auf Erden sieben fromme Männer, um derentwillen Gott die Welt aufrecht erhält; wären sie nicht, würde die Erde zusammenstürzen und der Vernichtung anheimfallen alles, was in ihr lebt. Abû Hurejra erzählt, dass ihn der Prophet einmal so angeredet habe: „Sieh da, bei dieser Thüre tritt ein Mensch ein, einer von jenen sieben Frommen, denen die Welt ihren Bestand verdankt. Und herein trat ein Aethiopier.“[1]

Wenn wir die oben angeführten Aussprüche der muhammedanischen Tradition auf ihre relative Entstehungszeit prüfen, so müssen wir zur Ueberzeugung gelangen, dass jene Traditionen, welche die Gleichstellung der zum Islam bekehrten nichtarabischen Rassen predigen, einer spätern Schicht angehören, als jene, welche auf die Aufhebung des Stammesunterschiedes bloss innerhalb des arabischen Volkes gerichtet sind. Diese Reihenfolge der Entstehung jener Aussprüche entspricht dem stufenweisen Fortschritt der Ausbreitung des Islam. Das Bedürfniss aber, immer und immer solche Aussprüche zu prägen,[2] weist auf die Thatsache hin, dass die blosse koranische Lehre und dasjenige, was in dieser Richtung in alten Traditionen gelehrt ward, nicht im Stande war, die ererbte Nationaleitelkeit des Arabers aus der Seele zu tilgen. Der Araber von edlem Geblüt wollte sich nicht so leicht daran gewöhnen, dass der Adel seiner Abstammung ihm keine Vorrechte gewähre vor einem andern Menschen, den das Band transcendentaler Ideen ganz zu seinesgleichen machen sollte.

Sehr kräftig wird nach dieser Richtung das Verhältniss des arabischen Bewusstseins zu dem Islam durch die Erklärung des Cavaliers vom Stamme Ṭejj, Zarr b. Sadûs, zum Ausdruck gebracht. Dieser Held befand sich in der Begleitung des Zejd al-Chejl, als dieser die Huldigung des Stammes und die Unterwerfung unter das Gesetz des Islam darbrachte. Zarr aber war nicht geneigt, wie sein Genosse dem Islam das Opfer des arabischen Stolzes darzubringen. „Ich sehe hier einen Menschen, der die Gewalt über alle Menschen an sich reissen will; über mich soll aber kein anderer herrschen, als ich selbst.“ Lieber war es ihm, nach Syrien zu gehen und sich dem christlichen Reiche anzuschliessen.[3]

Das Beispiel des ġassanidischen Fürsten Ġabala VI. b. al-Ajham ist für die Würdigung dieser Denkungsweise besonders lehrreich. Dieser Fürst,

---

1) Hschr. der Univ. Leipzig D. C. nr. 357.

2) Dahin gehört auch der durch ʿOmar einem Araber gegenüber ausgesprochene Grundsatz: „Wenn die Nichtaraber (al-aʿâġim) die Ausübung der Religion aufweisen, wir (Araber) aber dies nicht thun können, so sind jene dem Muḥammed näher als wir am Tage des Gerichts. Wer in der Uebung der Religion zurückbleibt, den kann seine Genealogie nicht adeln.“ Al-Mâwerdî ed. Enger p. 346.

3) Ibn Hishâm p. 112; Aġ. XVI, p. 49.

der bei Gelegenheit eines Ḥaǵǵ einem gemeinen Araber gegenüber sein Vorrecht als Höherstehender geltend machen wollte, soll von ʿOmar die Worte vernommen haben: „Fürwahr, euch beide vereinigt der Islam, du hast gar keinen Vorzug vor jenem, es wäre denn die Gottesfurcht." „Ich habe geglaubt", sagt nun Ǵabala, „dass ich durch die Annahme des Islam an Rang gewinne!" und als ʿOmar diesen Ideengang zurückwies, wurde jener wieder Christ und wandte sich an den Hof des Kaisers von Byzanz, wo er grosser Ehren theilhaftig wurde. Was nun immer der Historiker von der Glaubwürdigkeit der einzelnen Momente der Erzählung, deren Schlussworte hier angeführt sind, abzuziehen habe,[1] — in der Darstellung finden wir vollends die Sprache der Theologen wieder[2] — so spiegelt diese Erzählung ganz getreu die Gesinnung der arabischen Aristokraten gegen die Gleichheitslehre des Islam. So ungefähr, wie man hier den dem Christenthume nahestehenden Ǵabala reden und handeln lässt, wird wohl in der ersten Zeit des Islam jeder echte Araber, aus dem der Heide nicht leicht auszutreiben war, gedacht und gefühlt haben.

Derselbe Gegensatz zwischen Araberthum und islamischer Lehre kommt auch in der dauernden Geltung der mit dem alten Stämmewesen zusammenhängenden Auffassung zur Erscheinung. Wir haben bereits oben sehen können, dass die Bespottung der feindlichen Stämme auch im Islam nicht vom Munde der Dichter schwand,[3] und die vielen Traditionen, in welchen Mufâchara und Munâfara von den Theologen verpönt wird, und manche anekdotenhafte Erzählung, welche das Bestreben hat, die arabische Prahlerei ins Lächerliche zu ziehen (S. 59), zeigen uns, für wie nothwendig man es auch fürderhin halten musste, gegen die Fortdauer heidnisch-arabischer Weltanschauung anzukämpfen.

Das Sonderbewusstsein der Stämme blieb so lebendig in der socialen und politischen Anschauung der muhammedanischen Gesellschaft, dass in der ersten Zeit des Islam die verschiedenen Stämme auch im Kriege beson-

---

1) Die historische Schätzung der Erzählung hat Nöldeke vollzogen, Die ghassânischen Fürsten p. 46.

2) Aġ. XIV, p. 4. Die Geschichte wird von den Muhammedanern gern erzählt; man vgl. z. B. Al-ʿIḳd I, p. 140—43, dort ist ersichtlich, dass dieselbe als letzten Gewährsmann auf einen Maulâ der Banû Hâshim zurückgeht; dieser Umstand ist für die Tendenz derselben nicht gleichgültig. Bei Ibn Ḳutejba (s. Reiske, Primae lineae historiae regnorum arabicorum p. 68) wird die Begebenheit anders dargestellt; sie spielt nicht in Mekka, sondern in Damaskus und der Richter ist nicht ʿOmar, sondern Abû ʿUbejda, der Praefect von Damaskus.

3) In Abû Nuwâs' (st. c. 190) Dîwân enthält der 1. Abschnitt des VI. Buches die „Verspottung der Stämme, der nomadisirenden und festsitzenden Araber."

ders gruppirt werden mussten,[1] und in Städten, welche durch officielle Colonisation entstanden, z. B. in Baṣra und Kûfa, wurden die angesiedelten Stämme in gesonderten Vierteln untergebracht;[2] die Viertelmeister der verschiedenen Stammesquartiere bildeten zusammen die municipale Behörde.[3] Nur wenn einzelne Stämme in zu kleiner Anzahl vertreten waren, konnte man — und auch dann nur unter heftigem Widerstand — die Angehörigen mehrerer Stämme in einer gemeinsamen Gruppe unterbringen.[4] Ja sogar auch in der Bethätigung der Gottesverehrung, also einer Beziehung, welche in eminentem Sinne berufen war, den Particularismus der Stämme aufzuheben, oder mindestens auszugleichen, hielt man die Absonderung der Stämme aufrecht; wir hören von besonderen Moscheen einzelner Stämme in den eroberten Provinzen.[5] — Dieselben Momente treten uns in den intimeren Beziehungen des socialen und geistigen Lebens entgegen. Haben zwei Leute aus verschiedenen Stämmen einen privaten Streit mit einander, so können wir mit Sicherheit darauf gefasst sein, dass es in der Verhandlung ihrer streitigen Angelegenheit nicht ohne gegenseitige Verhöhnung jenes Stammes, dem die betreffenden Gegner angehören, abläuft. Ein Angehöriger der ḳurejshitischen Umejjafamilie will dem Dichter Al-Farazdaḳ seine Braut Al-Nawâr streitig machen, obwohl der Dichter beweisen zu können glaubt, dass er durch die Ausbezahlung ihrer Morgengabe feste Ansprüche auf sie erworben habe. ʿAbdallâh b. al-Zubejr nahm Partei gegen Al-Farazdaḳ und in seinem Streite mit ihm kann er nicht umhin, ihm seinem Stamm Tamîm vorzuwerfen, den er Ǵâlijat al-ʿarab, den verbannten Stamm der Araber nennt, in Erinnerung daran, dass dieser Stamm hundertundfünfzig Jahre vor dem Islam die Kaʿba ausgeplündert habe und deshalb von den übrigen Arabern verjagt worden sei. Dies veranlasst den Dichter, dem Ḳurejshiten eine Lob-

1) Ṭab. II, p. 53. Oder sollte diese besondere Verfügung der Ermöglichung der proportionellen Dotation der Krieger gedient haben?

2) Kremer, Culturgeschichte des Orients II, p. 209 f., Jâḳ. III, p. 495, 19, vgl. Al-Wâḥidî zu Al-Mutanabbî (I, p. 147) 57: 33. Diese Art der Absonderung der Stämme begleitete die Araber in die entlegensten Provinzen. Als der zweite Regent aus der Dynastie der Idrisiden am Ende des II. Jhd.'s die Stadt Fes erbaute, bestimmte er gesonderte Quartiere für die einzelnen arabischen und berberischen Stämme. Annales regum Mauritaniae, ed. Tornberg, I. p. 24—25.

3) Ṭab. II, p. 131 ruʾus al-arbâʿ in Kûfa, ruʾus al-achmâs in Baṣra.

4) Jâḳût II, p. 746 s. v. Râjat.

5) z. B. die Moschee der Banû Kulejb in Kûfa, Al-Mubarrad p. 561, 13, der Banû Ḳarn ebendaselbst, Ibn Durejd p. 287, 6, der Banû Bârik (wohl des ganzen Chuzâʿa-stammes) gleichfalls in Kûfa, Aġ. VIII, p. 31, 21, der Anṣâr in Baṣra, Fragmenta hist. arab. p. 56, 3 u. 57, 13. Spätere Verhältnisse werden wohl anticipirt, wenn eines Masǵid Banî Zurejḳ zu Muhammeds Zeit erwähnt wird. B. Ǵihâd nr. 55—57.

rede auf den Tamîmstamm entgegenzusetzen, in welcher dieser als der Glanz des Araberthums dargestellt wird.[1] Noch zu Anfang der ʿAbbâsidenzeit konnte der Richter ʿUbejdallâh b. al-Ḥasan einen Zeugen aus dem Stamm der Nachshal unter dem Vorwande zurückweisen, dass er ein Gedicht, welches vom Ruhme seines Stammes erzählte, nicht kannte: Wäre er ein braver Mann, so würde er die Worte kennen, in welchen der Adel seines Stammes gerühmt wird.[2] Und im IV. Jhd. hält es der Dichter Al-Mutanabbî für nothwendig, seine wirkliche Abstammung zu verheimlichen, weil er — wie er seinem Freunde gegenüber motivirt — fortwährend mit arabischen Stämmen Umgang hat und Besorgniss hegt, dass einer oder der andere von denselben gegen den Stamm, dem er selber angehört, feindlich gesinnt ist.[3]

Zu den aus der heidnischen Epoche überkommenen und auch im Islam immer wieder hervortretenden Momenten kam aber in muhammedanischer Zeit merkwürdigerweise noch ein neues hinzu, welches geeignet war, die praktische Bewährung der muhammedanischen Lehre von dem Verschwinden des Stammesunterschiedes im Islam vollends in Frage zu stellen und durch dessen Emporwachsen in den besten Zeiten des Islam sich Stammesfehden herausbildeten, wie sie die heidnischen Zeiten, deren Stammeskriege doch immer nur Balgereien höchst kleinlicher Natur waren, nicht gesehen hatten. Das neue Moment der Stammesstreitigkeiten, welches wir nun zu betrachten haben, lebt und wirkt in allen Gebieten der muhammedanischen Gesellschaft in allen Jahrhunderten bis zum heutigen Tage fort: ich meine die Rivalität zwischen nördlichen und südlichen Arabern.

Die Feindseligkeit zwischen diesen beiden Gruppen der Araber ist aller Welt so selbstverständlich und geläufig, dass der Dichter Al-Mutanabbî[4] in einem schadenfreudigen Gedicht über die Niederlage des Rebellen Shabîb, der gegen den Ichshiditen Kâfûr sich aufgelehnt hatte, folgende witzige Wendung gebrauchen konnte: „als ob die Nacken der Menschen zu dem Schwert Shabîb's gesagt hätten: dein Genosse ist ein Ḳejsit (nördlicher Araber), du selbst ein Jemenit“ — er war nämlich unterlegen und warf sein Schwert von sich. Die Pointe liegt hier darin, dass „das jemenitische“ (jamânin) ein geläufiges Epithet des Schwertes ist. Der Ḳejsit kann mit

1) Aġ. VIII, p. 189. Zur Zeit der Umajjaden benannten die ansässigen Syrer die nach Syrien eingewanderten Ḥiġazener mit dem Spottnamen Ġâlijat-al-ʿarab, ibid. p. 138, vgl. Aġ. XIV, p. 129, Ḥam. p. 798 v. 1.

2) Al-Mubarrad p. 255, 19. Eine ähnliche Anekdote wird mit Bezug auf andere Personen erzählt Aġ. XI, p. 135 oben.

3) Bei Rosen, Notices sommaires des Mss. arabes du Musée asiatique I, p. 226.

4) ed. Dieterici p. 672 (254: 6).

dem Jemenischen nicht zusammen bleiben.[1] Im IV. Jhd. erzählt uns Al-Hamdânî, dass in Ṣanʿâʾ die dort ansässigen nizâritischen Familien mit den von persischen Ahnen abstammenden Geschlechtern (al-abnâʾ) gemeinsame Sache halten und sich von den südarabischen Stämmen sich herleitenden Familien völlig absondern.[2] Von Al-Ṣaliḥijja, einer Ortschaft an der syrisch-ägyptischen Grenze, erzählt der im Jahre 1101 der H. reisende muhammedanische Pilger ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî, dass es dort zur Zeit seiner Durchreise zwei besondere Stadttheile gegeben habe, einen ḳejsitischen (nordarabischen) und einen jemenitischen (südarabischen), deren Bewohner in steter Fehde gegen einander leben.[3] Es ist dies dasselbe Bild, welches uns kurz nach der arabischen Occupation Andalusiens das Verhältniss dieser Stammesgruppen zu einander bietet; diese mussten zur Verhütung der Bürgerkriege — die aber dennoch ausbrachen — in verschiedenen Theilen des Landes angesiedelt werden.[4]

Im Jahre 1137 d. H. schreibt Muṣṭafâ b. Kamâl al-dîn al-Ṣiddîḳî:[5] „Bis zum heutigen Tage ist unter manchen unwissenden Arabern der Fanatismus und Hass zwischen Ḳejsiten und Jemeniten fortdauernd, und noch in gegenwärtiger Zeit haben die Kriege zwischen ihnen nicht aufgehört; obwohl es bekannt ist, dass dies zu den Handlungen der Ġâhilijja gehört, die der Prophet untersagt hat." Und noch in ganz moderner Zeit ist der Kampf zwischen Ḳejsiten und Jemeniten in den verschiedensten Gebieten des Islam nicht erloschen. „Durchweg in den Provinzen Jerusalem und Hebron — erzählt Robinson — zerfallen die Bewohner der verschiedenen Dörfer in zwei grosse Parteien, wovon die eine Ḳejs, die andere Jemen genannt wird. Von allen, die wir befragten, konnte uns Niemand über den Ursprung oder das Wesen dieser Unterscheidung Aufschluss geben, ausser dass sie über Menschengedenken hinausreiche und jetzt nicht im Mindesten mit ihrem Ritus oder Dogma zusammenhänge. Sie scheint in der That kaum in etwas anderem zu bestehen, als dem Faktum, dass beide Feinde sind. In früheren Zeiten wurde in ihren Streitigkeiten oft Blut vergossen, aber jetzt sind sie alle ruhig. Jedoch zeigt sich diese angeborene Feindschaft in gegenseitigem Misstrauen und Verläumdung."[6] Man wird,

1) S. über die Deutung des Verses Ibn al-Athîr, Al-mathal al-sâʾir, p. 392.

2) Ġazîrat al-ʿarab p. 124, 20.

3) Kitâb al-ḥaḳîḳat wal-maġâz (Hschr. der Universitätsbibliothek in Leipzig D. C. nr. 362) fol. 152b.

4) Dozy, Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espagne (3. Aufl.) pp. VII, 10. 79.

5) Hschr. des orientalischen Institutes in St. Petersburg (Catalog Rosen nr. 27) Bl. 85a.

6) Palaestina und die südlich angrenzenden Länder, II, p. 601.

ohne Parallelen und Analogien gewaltsam finden zu wollen, unwillkürlich an die Schilderung der gallischen Gesellschaft bei Julius Caesar, mit ihrer Zweitheilung in Aeduer und Sequaner, erinnert. Eadem ratio est in summa totius Galliae: namque omnes civitates in partes divisae sunt duas.[1] Nach dem Bericht des Engländers Finn, der während seiner achtzehnjährigen Consularthätigkeit in Jerusalem viele werthvolle Erfahrungen über Land und Leute in Palästina sammelte, giebt es auch äussere Unterscheidungszeichen zwischen diesen beiden Factionen. Die Ḳejsijje erkennt man an ihren dunkelrothen gelbgestreiften Turbans, die gegnerische Partei giebt der hellern Farbe den Vorzug. Diese Farbenbevorzugung übertragen sie auch auf die Thiere. Der Ḳejsite hält dunkelfarbige Pferde für kräftiger als hellfarbige, ebenso sollen nach ihrer Ansicht dunkle Hähne stets den Triumph über ihre hellfarbigen Gegner davontragen. Sehr bemerkenswerth ist die Notiz Finn's, dass die beiden Stammesparteien auch durch ihre Aussprache des Arabischen kenntlich sind. Die Ḳejsijje sprechen den Laut, mit welchem ihr Parteiname beginnt, wie ein hartes g aus. Der gefürchtete Clan der Abu Gôsh gehört der Jemenitenfaction an.[2]

Aber dies Verhältniss zwischen Ḳejsiten und Jemeniten in moderner Zeit ist nur ein Schemen der gegenseitigen Gesinnung dieser Gruppen in den ersten Jahrhunderten des Islam. Dieselbe kommt sowohl in dem Gefühle der Solidarität zum Ausdruck, von welcher die Angehörigen je einer dieser Gruppen für einander beseelt sind, als auch in Zeichen der Gehässigkeit, welche sich in dem Verhältniss der beiden Gruppen zu einander kundgeben. Nicht auffallend ist es, wenn in den Jemeniten von Emessa gegen die Mitte des I. Jhd. das Rassengefühl so intensiv waltet, dass sie den Dichter Al-Aʿshâ aus dem Stamme Hamadân, als einen der ihrigen, der nach Syrien zog, durch reichliche Geldunterstützung, dessen Betrag sie auf die einzelnen Mitglieder ihrer Landsmannschaft repartiren, fördern. Sie wurden hierzu durch den Anṣarer Al-Noʿmân b. Bashîr veranlasst.[3] Viel merkwürdiger als solche Aeusserungen des einseitigen Solidaritätsgefühles sind die Merkmale exclusiver Gehässigkeit gegen Leute der rivalisirenden Rasse. Was, besonders zur Zeit des Aufkeimens dieser gehässigen Gefühle zwischen Nord- und Südarabern, die Gesellschaft selbst noch nicht fühlt, das wird ihr durch die Dichter, diese Propheten des Stammeshasses, eingeflösst. In Chorâsân thuen sich zur Zeit des Statthalters Al-Muhallab und seines Sohnes Jezîd die Rabîʿa-araber mit Jemeniten in ein Bündniss zusammen; niemand

---

1) De bello gall. VI, 11.

2) Stirring times or record from Jerusalem Consular chronicles (London 1878) I, p. 226—229.

3) Aġ. V, p. 155; XIV, p. 121.

fand dies damals unnatürlich, nur der fanatische Dichter Ka'b al-Ashkarî, ein Azdite, der in den gehässigsten Ausdrücken die Absonderung der Rabî'a von den Jemeniten fordert.[1] Am Ende des II. Jhd. sagt der Dichter Bekr b. al-Naṭṭâḥ (st. 200) in seinem Trauergedicht auf den im Kriege gegen die Shurât gefallenen Mâlik b. 'Alî:[2] „Sie (die Mörder) haben Ma'add dessen beraubt, was sie (an Stolz) besassen — und haben die Rassenüberhebung in das Herz eines jeden Jemeniten gesenkt (über den Tod des nordarabischen Rivalen).[3] Also es wird geradezu Schadenfreude vorausgesetzt, wenn die rivalisirende Rasse eines tüchtigen Mannes durch den Tod verlustig wird.

Das sociale Leben, die Politik und die Literatur spiegeln in gleich lebhafter Weise das feindselige Gefühl der beiden grossen Gruppen der arabischen Nation gegen einander. Auch innerhalb der zur selben Gruppe gehörenden Stämme kam es vor, dass der eine Stamm den andern für unebenbürtig hielt und eine Verschwägerung mit demselben spöttisch zurückwies.[4] Namentlich die Ḳurejshiten pflegten ein solch ausschliessendes Gefühl gegenüber anderen Stämmen, so dass es als ein Titel besondern Ruhmes für einen Stamm hervorgehoben werden kann, dass die Ḳurejshiten die Verschwägerung mit demselben nicht zurückwiesen.[5] Für die Familie der Banû-l-Azraḳ, welche sich in Mekka angesiedelt hatte, musste die Fabel von einem schriftlichen Privilegium, welches ihr der Prophet ertheilte, ersonnen werden, um es zu rechtfertigen, dass sich der Ḳurejshstamm mit diesen Nachbarn verschwägerte.[6] Auch in anderen Stämmen walteten ähnliche Rücksichten. Als Al-Farazdaḳ hörte, dass ein Mann von den Ḥabiṭât um die Hand eines Dârim-mädchens (er selbst gehörte diesem Stamme an) anhielt, geisselte er diese Zumuthung:

„Ebenbürtig den Banû Dârim ist der Stamm Misma' — die Ḥabiṭât mögen unter ihresgleichen freien.“[7]

---

1) Aġ. XIII, p. 60 oben.

2) Er gehörte zu den Chuzâ'a, einem mit Rücksicht auf seine nord- oder südarabische Zuständigkeit zweifelhaften Stamme.

3) Aġ. XVII, p. 158, 3 v. u.

4) Ueber Mesalliancen im Heidenthum Huḏejl. 147. Bei der Anschauung der alten Araber über Exogamie kann der Vorwurf, dass der Vater des 'Urwa b. al-Ward eine Fremde (ġarîba) geheirathet habe (Dîwân ed. Nöldeke 9: 9) nur auf die Unebenbürtigkeit der Banû Nahd bezogen werden, mit denen sich jener verschwägerte (vgl. 16 u. 19). Für die spätere Zeit vgl. Ḥam. p. 666 v. 2, Ġerîr bei Ibn Hishâm p. 62, 11, Anmerkungen zu Ibn Durejd, p. 196 t.

5) Aġ. XXI, p. 263, 4.

6) Al-Azraḳî p. 460 oben. Das besondere Hochgefühl, welches im Kreise der Ḳurejshiten herrschte, charakterisirt der Ausspruch, dass ein Da'ij des Ḳurejshsstammes edler sei, als ein unzweifelhafter Edler aus welchem andern Stamme immer. Aġ. XVIII, p. 198, 3 u. 7) Al-Mubarrad p. 39 = Dîwân, ed. Boucher, p. 46, 4 v. u.

Und es handelte sich in diesem Falle um zwei Familien der Banû Tamîm. Auch noch in allerneuester Zeit wird berichtet, dass die Bewohner von Janbuʿ (Halbbeduinen aus dem Ǵuhejnastamm) sich nur ganz ausnahmsweise herablassen, Mekkanerinnen zu heirathen, „wo denn trotz des hohen Ranges, welchen die Kinder Mekkas durch ihre Geburt bei allen anderen Arabern einnehmen, dennoch hier die unausbleibliche Folge ist, dass die Sprösslinge aus dieser Ehe nicht für ganz ebenbürtig angesehen werden.“[1] In noch allgemeinerer Weise konnte bei der Stimmung, die zwischen Nord- und Südarabern herrschte, die eheliche Verbindung zweier Individuen aus je einer dieser Gruppen auch fürder als mindestens nicht normal betrachtet werden.[2] Die poetische Literatur der ersten beiden Jahrhunderte bietet ein treues Spiegelbild dieser socialen Stimmung. Nur selten liessen sich Stimmen hören, wie die des Nahâr b. Tausiʿa (st. 85):

„Mein Ahn ist der Islam, ich habe keinen andern Ahnen — mögen die anderen prahlen mit Ḳejs und Tamîm.“[3]

Wie die Poeten des ältern Zeitalters die Herolde des Ruhmes ihres Stammes waren und die Dolmetscher der stolzen Gesinnung desselben gegen andere Stämme, so verkündet ihre Muse nun den Ruhm ihrer Stammesgruppe und die Verhöhnung der rivalisirenden Rasse.[4] Will jetzt ein Dichter den andern schmähen, so begnügt er sich z. B. „nicht damit, dass er den Azd-stamm verhöhne, sondern er wendet sich gegen die gesammten Jemeniten“ und dabei fallen Beschuldigungen wie die des Mâziniten Ḥâǵib b. Ḍubjân in seinem Hiǵâʾ gegen den Azditen Thâbit Ḳuṭna (Ende des I. Jhd.):

„Die Zinǵ sind besser, wenn sie ihre Ahnen nennen,
„Als die Söhne Ḳaḥṭâns, die Feiglinge, die Unbeschnittenen.[5]
„Menschen sind es, die du siehst, wenn der Kampf auflodert,
„Elender im Betreten der Gemeinheit, als der Schuh.
„Ihre Weiber sind Gemeingut für jeden Lüstling,[6]
„Ihre Schützlinge sind Beute für Ritter und Fussgänger.“[7]

---

1) Maltzan, Meine Wallfahrt nach Mekka I, p. 129. Bei der oben angeführten Thatsache wird wohl der Umstand keinen Einfluss haben, dass die Ǵuhejna sich für einen südarabischen Stamm halten. Vgl. auch Burton, A pilgrimage to Mecca and Medina, Leipzig 1874, II, p. 256 unten.

2) Aǵ. VII, p. 18, 18. 3) Al-Mubarrad p. 538, 15.

4) Die Nordaraber hielten sich für die Poesie mehr befähigt, als die Südaraber, auch auf den südarabischen Imrḳ. wird dies Urtheil ausgedehnt, vgl. Aǵ. VII, p. 130.

5) Vgl. p. 90, Anm. 2. Noch heute beschuldigen die nördlichen Stämme die Ḳaḥṭân mit erlogenen Dingen, Doughty, Travels in Arabia deserta II, p. 41.

6) Für diese Redewendung vgl. Ḥam. p. 638 v. 5. 7) Aǵ. III, p. 51.

Den kräftigsten Ausdruck fand dieser poetische Nationalwettstreit durch den Dichter Al-Kumejt (st. 126) und er selber war nur einer der vielen Vertreter des nordarabischen Grimmes gegen die Südaraber. Zu seiner Zeit sehen wir die „Dichter der Modar" in ein poetisches Gezänke verwickelt mit einem dichterischen Anwalt der Südaraber, Ḥâkim b. ʿAbbâs al-Kelbî.[1] Aber am verletzendesten traf die Südaraber das „goldene Gedicht" (al-mudahhaba) des Kumejt, ein Poëm von 300 Verszeilen,[2] deren Resumé in folgender Zeile zusammengefasst ist:

„waǵadtu-l-nâsa ǵejra-bnej Nizârin * walam admumhumu sharatan wadûnâ"

d. h.

„Ich habe die Menschen, mit Ausnahme der beiden Söhne des Nizâr (Modar und Rabîʿa, die Stammväter der Nordaraber) — ich will sie nicht herabsetzen — niedrig und gemein gefunden."[3]

Auch die Südaraber hatten ihre poetischen Anwälte. Im Jahre 205 — das Gedicht selbst v. 4 bietet das genaue Datum — musste ʿAmr b. Zaʿbal eine „berühmte Ḳaṣîde" zurückweisen, die der baṣrensische Dichter Ibn Abî ʿUjejna zur Verspottung der Nizâriten und zur Verherrlichung der Ḳaḥṭâniten veröffentlicht hatte.[4] Und wie lange die Satire des Kumejt in den Gegnern nachwirkte, zeigt uns der Umstand, dass noch ein Jahrhundert nach diesem Dichter ebenfalls im ʿIrâk den Südarabern ein poetischer Vertheidiger erstand in dem kühnen Satiriker Diʿbil (st. 246) vom Stamme der Chuzâʿa;[5] dieser Dichter stellte sich die Aufgabe, den Hochmuth der Nordaraber durch die Erzählung der ruhmreichen historischen Stellung des südarabischen Volks zu mässigen und das Hochgefühl der Jemeniten durch die Darstellung ihrer geschichtlichen Traditionen — deren Erfindung zu jener Zeit bereits ihren Höhepunkt erreicht hatte — zu kräftigen.[6] Diese poetische Leistung ging wieder den Nordarabern so nahe, dass der damalige Praefect von Baṣra dem Dichter Abû-l-Dalfâʾ den Auftrag ertheilte, dem Gedicht des Diʿbil eine nordarabische Satire entgegenzusetzen, die er dann unter dem Namen „die Zerschmetternde" verbreiten liess.[7] Einen so wenig muhammedanischen Geist, wie Abû Nuwâs, können wir unter den Pflegern dieser Poesie der alten Stammesrivalität nicht vermissen; er nahm die Partei der Südaraber.[8]

---

1) Aġ. XV, p. 116, 9 v. u. 2) Al-Masʿûdî VI, p. 42 ff.

3) Ibn al-Sikkît: Kitâb al-alfâẓ (Leidener Hschr. Warner nr. 597) p. 162. Kitâb al-addâd, ed. Houtsma, p. 16, 11. Ein Fragment davon scheint auch dem Metrum und dem Reimbuchstaben nach Al-ʿIḳd III, p. 301 zu sein.

4) Aġ. XVIII, p. 19. Wie sehr diesem Dichter der Rassengesichtspunkt stets gegenwärtig war, sehen wir auch aus p. 22, 3; 27, 19.

5) Aġ. XVIII, p. 29 ff. 6) Al-Masʿûdî I, p. 352; III, p. 224.

7) Aġ. ib. p. 60. 8) Al-Ḥuṣrî II, p. 277.

Wir sehen, dass zu einer Zeit, als das Chalifat bereits zum Spielball in der Hand fremdländischer Prätorianer zu werden begann, die Rivalität zwischen nord- und südarabischen Stämmen den Vertretern der arabischen Gesellschaft noch nicht gleichgültig geworden war, vielmehr eine Angelegenheit von immer noch actueller Wichtigkeit blieb. Noch im IV. Jhd. hören wir den Nachklang dieser Rassenpoesie aus dem Munde eines in Baṣra ansässigen Dichters aus Antiochia, Abû-l-Ḳâsim ʿAlî al-Tanûchî, der sich in einem Lobgedicht auf seinen Stamm zu der Hyperbel hinreissen liess:

„Ḳuḍâʿa ist der Sohn des Mâlik, des Sohnes von Ḥimjar — es giebt für jene, die eine hohe Stufe erklimmen wollen, nichts Höheres als dies.“[1]

Der Rahmen der prophetischen und tendenziösen Traditionen wurde wie für alle anderen Parteiinteressen innerhalb des Islam auch für die Rassenrivalität missbraucht. Die Schriftgelehrten beider Parteien setzten ihre Federn in Bewegung, um die Aspirationen derselben durch die geheiligte Autorität von Aussprüchen Muhammeds zu decken. Es macht den Eindruck, als ob man südarabischerseits in diesem Punkte emsiger gearbeitet hätte; der überaus grösste Theil dieser Tendenztraditionen steht im Dienste der südarabischen Ambition.[2] Wir werden weiter unten sehen, dass die auf die Glorificirung der Anṣâr abzielenden Aussprüche in diese Reihe gehören. In vielen Aussprüchen werden die Jemeniten als Vertreter des Geistes und der Religiösität im Islam denen von Rabîʿa und Moḍar, welche als rohe, hartherzige und gemüthlose Menschen geschildert werden, entgegengestellt;[3] die Ḥimjar werden geradezu: raʾs al ʿarab „das Haupt der Araber“ genannt, und auch den übrigen südarabischen Stämmen Maḏḥiǵ, Hamadân, Ǵassân u. s. w. wird eine ehrenvolle Stelle am Körper des Islam zugetheilt: der eine wird der Scheitel, der andere der Schädel, das Schulterblatt oder der Höcker des Islam genannt.

Weniger Traditionen wird man finden, welche die Tendenz der nordarabischen Stämme im allgemeinen,[4] es sei denn die Hervorhebung der

---

1) Al-Masʿûdî VIII, p. 307.

2) Man findet eine Sammlung derselben in der Einleitung des Commentars von ʿAdijj b. Jezîd zur Ḳaṣîde Ḥulwânijja, welche fragmentarisch (Anfang: faʾin iʿtaraḍa muʿtariḍ) im Cod. Petermann (Berlin nr. 184) Bl. 13b—15a zu finden ist; ferner eine Zusammenstellung aus dem Ǵâmiʿ kabîr des Sujûtî in dem Buche von Muṣṭafâ b. Kamâl al-dîn al Ṣiddîḳî fol. 60b—63a, 71a—77a, 81b—85a.

3) Die wichtigste Stelle in dieser Gruppe ist B. Maǵâzî nr. 76, Badʾ al-chalḳ nr. 14.

4) z. B. Al-Jaʿḳûbî I, p. 259: „Schmähet nicht Moḍar und Rabîʿa, denn sie waren Muslimûn“, oder in einer andern Version: denn sie bekannten sich zum Dîn Ibrâhîm. Andere mit Bezug auf nordarabische Stämme erdichtete Traditionen findet

Ḳurejshiten, oder vielmehr einzelner Familien derselben (in dynastischem Interesse), vertreten. Manche von diesen Tendenztraditionen haben in die kanonischen Sammlungen Eingang gefunden.[1] Es ist bemerkenswerth, dass die beiderseitigen Traditionen fast wie Doppelgänger von einander sind, und dass in der einen Gruppe die Ḳurejshiten mit denselben Worten gerühmt werden, welche in der anderen Gruppe auf die Anṣâr angewendet werden. Es wäre unnütz, hierfür Beispiele anzuführen. Nur dies eine sei erwähnt, dass der ohne Zweifel dem Evangelium entlehnte Satz, in welchem die Anṣâr im Verhältniss zu anderen Menschen mit dem Salze[2] verglichen werden,[3] auch in der Lobpreisung der Ḳurejsh zu finden ist.[4]

Noch harmloser klingen jene in der Adabliteratur zerstreuten anekdotenhaften Erzählungen,[5] an welchen die Tendenz, der einen oder der andern Gruppe des Araberthums dienstbar zu sein, nicht zu verkennen ist. Wir erwähnen beispielsweise die Anekdote über die Brautwerbung der beiden Rivalen Jezîd b. ʿAbd al-Madân und des ʿÂmir b. al-Ṭufejl, bei welcher Gelegenheit man den Jezîd seinem Rivalen gegenüber die ganze südarabische Gloire aufrollen lässt;[6] oder jene dem Chalifen Al-Manṣûr in den Mund gelegte artige Erzählung einer Episode aus der Biographie des ʿUrwa, in welcher ein Mann, der in einer und derselben Angelegenheit Beweise seines Scharfsinns und seiner geistigen Beschränktheit liefert, seinen widerspruchsvollen Charakter damit erklärt, dass er seine Klugheit von seinem väter-

---

man im VII. Buche des soeben angeführten Werkes des Ṣiddiḳî. In wie plumper Weise die Parteitendenz in solchen Quasi-traditionen hervortritt, beweist z. B. folgender Ausspruch des Propheten bei Al-Ṭabarânî: Wenn unter den Menschen Meinungsverschiedenheit herrscht, so ist das Recht auf Moḍar's Seite (Al-Ṣiddîḳî fol. 80a).

1) Muslim I, p. 13 ff. über die Vorzüglichkeit der Ahl al-Jaman in Glaubenssachen, ferner die Kapitel: Manâḳib al-anṣâr in den kanonischen Sammlungen. Dahin gehört auch B. Tauḥîd nr. 23, wo dem Unglauben der Tamîmiten die Bereitwilligkeit der südarabischen Stämme gegenübergestellt wird.

2) Auf Missverständniss beruht die Deutung dieses Vergleichs: weil das Salz im Verhältniss zur Speise ein verschwindend kleiner Bestandtheil ist; dieses Missverständniss hat bereits auf die Fassung der Tradition Einfluss geübt. Das Gleichniss, „wie das Salz der Speise“ ist in der spätern Literatur sehr beliebt, vgl. Ibn Bassâm bei Dozy, Loci de Abbadid. II. p. 224; ib. 238, Anm. 68.

3) B. Manâḳib al-anṣâr nr. 11.

4) Al-Ṣiddîḳî, fol. 67a Tradition des Ibn ʿAdijj: „Die Ḳurejshiten sind die besten unter den Menschen; die Menschen werden nur durch sie tauglich, so wie die Speise nur durch das Salz tauglich wird.“ Hier ist der evangelische Einfluss wohl unverkennbar.

5) z. B. Al-ʿIḳd II, p. 152 ff. Eine solche anekdotenhafte Erzählung ist wohl auch die bei Robertson-Smith p. 268 aus Al-Mubarrad p. 191 angeführte Nachricht.

6) Aġ. XVIII, p. 160.

lichen Verwandten, den Huḏejl, seine Dummheit aber von seinen mütterlichen Verwandten, den Chuzâʿa, ererbt habe,[1] u. a. m.

Solche Anekdoten sind tendentiöse Erfindungen, welche die rivalisirenden Gruppen zur gegenseitigen Verspottung gegen einander münzten. Es ist für jeden Fall bemerkenswerth, dass man zwischen Nord- und Südarabern auch psychologische und ethische Verschiedenheiten voraussetzte. Ein ʿÂmirite will es nicht glauben, dass der verliebte Maǵnûn, der aus Liebesgram gestorben sein soll und den man einen ʿÂmiriten nannte, eine historische Person gewesen sei. „Die ʿÂmiriten sind Leute von stärkerem Gemüth (aǵlaẓu akbâdan), als dieser verliebte Held geschildert wird. Solches kommt nur unter diesen Jemeniten vor, deren Herzen schwach, deren Verstand stumpf ist, und deren Schädel kahl sind; aber unter den Nizâr ist dies nicht denkbar."[2] An den Bericht über den jähen Tod des huḏejlitischen Dichters Abû Chirâsh, der durch seinen Uebereifer im Dienste jemenitischer Gäste an einem Schlangenbiss starb, knüpft sich eine Betrachtung über die Ungenügsamkeit der Jemeniten, so dass man bei dieser Gelegenheit dem ʿOmar den Ausspruch in den Mund legt: „Wäre dies nicht eine Schande, so würde ich die Bewirthung von Jemeniten durchaus verbieten und darüber einen Erlass in alle Provinzen senden. Denn man nimmt einen solchen Jemeniten gastfreundlich auf und bietet sein Bestes auf; da ist noch jener unzufrieden und weist das Anerbieten zurück, fordert hingegen Unmögliches, als hätte er eine Schuldforderung an den Gastfreund, und er beschimpft ihn und macht ihm alle möglichen Umstände."[3]

Dahin gehören auch fingirte Wettstreite, welche an den Hof des einen oder andern Chalifen verlegt werden. Al-Madâʾinî, einer der eifrigsten Erforscher der arabischen Antiquitäten (st. 225), hat uns einen solchen Wettstreit vorgeführt, der vor dem Chalifen Al-Manṣûr geführt worden sein soll;[4] auch eine in sprachlicher Beziehung wichtige Disputation am Chalifenhofe, die zuerst Bargés ans Licht gezogen hat,[5] ergänzt den Rahmen dieser Literaturproducte, in welchen die Fiction nicht mehr so plump ist, wie in den

---

1) Aǵ. II, p. 195.

2) Aǵ. I, p. 167, 16. Auch in der Poesie wird den Jemeniten besondere Eignung für das Liebesgedicht zugeschrieben; man sagt ǵazal jamânin wa-dall ḥiǵâzî, ibid. p. 32, 12. Dem Propheten wird der Ausspruch zugeschrieben Ahl al-Jaman aḍʿafu ḳulûban wa-araḳḳu afʾidatan, B. Maǵâzî nr. 76.

3) Aǵ. XXI, p. 70.

4) Ibn al-Faḳîh, ed. de Goeje, p. 39—40; in der vorhergehenden Auseinandersetzung über Jemen ist wohl das Hauptsächlichste enthalten, was die Südaraber zu ihren Gunsten anzuführen pflegten.

5) Journal asiatique, 1849, II, p. 329 ff.

Erdichtungen, deren wir oben erwähnten, insofern die Scene derselben nicht in die Zeit des vorislamischen Araberthums zurückverlegt wird.

Doch dies waren unblutige Kämpfe. Viel gefährlicher als in solchem poetischen und schöngeistigen Geplänkel kam die Rivalität der beiden Stammesgruppen im Staatsleben des Islam, selbst in den vom Regierungscentrum weit entfernten Provinzen zum Ausbruch. In der Besetzung der wichtigsten Aemter, in der Verwaltung der eroberten Provinzen war der Gesichtspunkt des Stammesunterschiedes, ob Nord- oder Südaraber, nicht wenig vorherrschend und die unbefriedigte Ambition der jeweils zurückgedrängten Stammeskotterien war seit der Mitte des I. Jhd. oft der Anlass blutiger Bürgerkriege. Wurde die Statthalterschaft einer entfernten Provinz, z. B. Chorâsân's, einem Südaraber verliehen, so murrten die Nordaraber, „ob denn der Stamm Nizâr zu enge geworden sei, dass man eine so wichtige Stelle einem Jemeniten übertragen müsse"[1] und umgekehrt.

Auf diese Zustände ist, wie ich glaube, die Verfertigung von zahlreichen Ḥadîth zurückzuführen, von welchen das folgende als Probe gelten kann: Ein Anṣârer stellte den Propheten zur Rede, ob er ihn nicht auch in der Administration verwenden wolle, wie er jenen andern (Nichtanṣârer) verwendet hat. Darauf antwortete der Prophet: Ihr werdet nach meinem Hingange Bevorzugungen (eurer Rivalen) erleben, aber harret aus, bis dass ihr mir bei der Cisterne (al-ḥauḍ) begegnen werdet. Oder eine andere hierher gehörende Erzählung: Der Prophet wollte den Anṣârern die Provinz Al-baḥrejn zutheilen; sie weigerten sich, dies Lehen anzunehmen, bis nicht der Prophet ihren Brüdern, den Muhâǵirîn (mekkanische Ḳurejshiten) ein gleiches verleihen würde. Da sagte der Prophet: Wollet ihr also nicht? so ertraget denn geduldig, bis ihr mit mir bei der Cisterne (al-ḥauḍ) zusammenkommen werdet; denn fürwahr, ihr werdet auch nach meinem Tode Bevorzugungen (eurer Rivalen) erleben.[2]

Auch solche Erzählungen gehören in diesen Kreis, in welchen mit der unten näher zu besprechenden Motivirung, dass die Anṣârer Muhammed beschützten, während die Ḳurejshiten ihn bekriegten, den ersteren in den ältesten Zeiten des Islam materielle Vortheile eingeräumt werden.[3] Noch handgreiflicher liegen die Umstände, denen die Tradition ihren Ursprung verdankt, in Aussprüchen, wie es der folgende ist, zu Tage: „Meine Gefährten, welche zu mir gehören, so wie ich ihnen ganz angehöre und mit denen zusammen ich ins Paradies eintrete, sind die Leute aus Jemen, welche verjagt sind an die Enden der Provinzen und verstossen sind von den Pforten der Regierung; es stirbt einer von ihnen und sein Bedürfniss ist in seiner

1) Ṭab. II, p. 489. 2) B. Manâḳib al-anṣâr nr. 8.
3) z. B. die Erzählung bei Al-Mâwerdî ed. Enger p. 223; vgl. ib. 347, 4.

Brust (verschlossen), er kann es nicht befriedigen."[1] Und zum Ausdruck der lange nicht aufgegebenen Aspirationen der Jemeniten wurde der erhoffte Sieg ihrer Partei in die ferne Zukunft gerückt und als Träger dieser Hoffnungen der dereinst zu erscheinende Ḳaḥṭânî durch den Propheten verheissen.[2]

Es ist nicht möglich, solche Aussprüche und Berichte anders zu betrachten, als im Zusammenhange stehend mit der eben geschilderten Rassenrivalität in den beiden ersten Jahrhunderten des Islam. Die Geschichte der ganzen Umajjadenzeit wird im Osten und Westen durch diese Rivalität bestimmt und auch nach dem Sturz der Umajjaden war solchen Herrschern, die in ihrer Politik mit Vorliebe die Devise: „divide et impera" zur Geltung brachten, dieser Wettkampf der Stämme ein wirksames Werkzeug, die eine Gruppe ihrer unruhigen Unterthanen durch die andere in Schach zu halten. Der schlaue Rathgeber des ʿAbbâsiden Abû Ǵaʿfar al-Manṣûr provocirt eigens einen verhängnissvollen Kampf zwischen den beiden Parteien, und als ihn der Chalif um die Gründe dieser Provocation befragte, entwickelte Ḳutham b. al-ʿAbbâs folgenden politischen Ideengang: Ich habe zwischen deinen Truppen Zwiespalt angestiftet und dieselben in Parteien gesondert, deren jede sich nun in Acht nehmen wird, sich gegen dich aufzulehnen, aus Furcht, dass du ihr mit Hülfe der feindlichen Partei beikommen könntest. . . . . So sondere sie denn von einander, und wenn sich die Moḍar auflehnen, so schlägst du sie mit den Jemeniten und mit denen von Rabîʿa und den Chorâsâniern, und wenn wieder die Jemeniten Aufruhr stiften, so unterdrückst du sie mit den treugebliebenen Moḍariten." Und der Herrscher befolgte denn auch diese Politik seines Rathgebers, und hatte — wie unsere Quelle hinzufügt — diesem Gedanken den Bestand seines Reiches zu danken.[3] In der That finden wir noch unter Hârûn al-Rashîd die politische Tendenz bethätigen, in entfernten Provinzen des Reiches nord- und südarabische Stämme durch einander unschädlich zu machen,[4] und diese Rassenrivalität, welche auch für das sociale Leben von den verhängnissvollsten Folgen begleitet war,[5] hörte auch unter den späteren Nachfolgern nicht auf,[6] bis zu jener Zeit, da die fremdländische Soldateska den arabischen Aspirationen in der Politik ein für allemal in den Weg tritt.

---

1) Al-Ṣiddîḳî, fol. 84a. 2) Snouck-Hurgronje, Der Mahdî, p. 12.

3) Ṭab. III, p. 365 f.

4) Al-Jaʿḳûbî II, p. 494 ḍaraba-l-ḳabâʾila baʿḍahâ bi-baʿḍin.

5) So gross war die unablässige Gährung zwischen ʿAdnâniten und Ḳaḥṭaniten, dass der geringfügigste spiessbürgerliche Anlass genügte, um den Bürgerkrieg mit allen Gräueln des Strassenkampfes zum Ausbruch zu bringen. Abû-l-Maḥâsin I, p. 463.

6) Al-Jaʿḳûbî p. 515. 518. 567 u. a. m.; vgl. die Darstellung dieser Bewegungen unter den ʿAbbâsiden bei Müller, Der Islam im Morgen- und Abendlande, I, p. 490 f.

Es kann bei dem Zwecke dieser Abhandlung nicht unsere Absicht sein, die Geschichte dieser Kämpfe, die in obigen Ausführungen nur flüchtig angedeutet werden sollten, um die Erfolglosigkeit der muhammedanischen Gleichheitslehre in den Kreisen der Araber auf diesem Gebiete nachzuweisen, ausführlicher darzustellen. Noch immer ist es die meisterhafte Darstellung des verewigten Dozy (im I. Bde. seiner „Geschichte der Mauren in Spanien"), welche den Leser am besten in die Kenntniss des geschichtlichen Verlaufs dieser merkwürdigen Kämpfe und ihrer Wirkungen auf die Gestaltung des muhammedanischen Staatslebens einführen kann. Es genüge daher, auf diese erschöpfende Darstellung zu verweisen.

V.

Hingegen ist es ein Moment dieser Erscheinung in der Geschichte des Islam, bei dem wir in diesem Zusammenhange zu verweilen haben: die Frage nämlich nach dem Ursprung des eben betrachteten Antagonismus zwischen den arabischen Stämmen, die ihrer Abstammung nach dem Norden der Halbinsel angehörten, und jenen, welche zwar im Norden angesiedelt, ihre Abstammung auf das südliche Arabien zurückleiten, aus welchem ihre Ahnen in alten Zeiten nordwärts gewandert waren.

Einige Gelehrte haben, an der arabischen Geschichtstradition festhaltend, welche die Kämpfe zwischen Ma'add und Jemen in die Vorzeit der Ǵâhilijja zurückdichtet,[1] bis zur neuesten Zeit nicht aufgehört, an der Anschauung festzuhalten, dass die Rivalität zwischen nord- und südarabischen Stämmen in die arabische Urzeit, mindestens in die dem Islam unmittelbar vorangehende Epoche zurückreiche. Dozy hat zur Begründung dieses Rassenantagonismus sogar ein sehr ansprechendes völkerpsychologisches Schema entwickelt.[2] In Wirklichkeit muss man die Thatsache zugeben, dass das Bewusstsein dieses Unterschiedes zwischen nördlichen und südlichen Arabern auch in alter Zeit nachweisbar ist; und dies Bewusstsein erklärt bei der uns bekannten Art der Araber die Erscheinung, dass die Angehörigen der einen Rasse denen der anderen bei vorkommender feindseliger Gelegenheit gerne böse Eigenschaften zuschreiben, wie ja auch die Angehörigen einer und derselben Rasse im Kampfe der Stämme gegen einander solches nicht unterlassen. So wie der Kindite Imru'-l-Ḳejs mit Stolz auf seine jemenitische Abstammung hinweist — immer vorausgesetzt, dass wir es mit einem authentischen Gedichte zu thun haben[3] — so beschimpft Al-

---

1) Ibn Badrûn p. 104; Jâḳût II, p. 434.

2) Gesch. d. Mauren in Spanien, I, p. 73 ff.

3) innâ ma'sharun jamânûna 61: 2.

Nâbiġa in seinem Unmuth die Perfidie der Jemeniten.[1] Bei einem hudejlitischen Dichter aus dem Zeitalter vor Muhammed finden wir antipathische Aeusserungen gegen die Ḥimjar, mit denen die Verschwägerung für nicht ebenbürtig gehalten wird und von denen sonderliche Gebräuche erwähnt werden, die dem Nordaraber als unedel zu gelten scheinen.[2] Wir werden jedoch gleich sehen, dass solche Gesichtspunkte nur zwischen solchen Nord- und Südarabern gelten, welche vermöge ihrer Wohnorte diesen Unterschied thatsächlich darstellen.[3] Dafür darf aber wieder andererseits nicht übersehen werden, dass, wenn auch der genealogische Terminus Maʿadd noch nicht so schroff wie in späterer Zeit[4] den Südarabern als conträre Einheit entgegengesetzt wird, sondern einen allgemeinern Begriff viel weiterer Art bestimmt,[5] dennoch alte Dichter, wenn sie den Begriff des Araberthums erschöpfen wollen, ganz so wie der bei dieser Frage vielcitirte Nonnosus neben Maʿadd Stämmebezeichnungen erwähnen, wie Ṭejj und Kinda, welche als südarabisch gelten.[6]

Es ist eine wahre Plage für alle jene, die bei der Betrachtung dieser Verhältnisse auf die Ueberlieferung der altarabischen Poesie angewiesen sind, dass die Entscheidung der Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der in Betracht kommenden Stellen — ganz abgesehen von Daten, deren apokrypher Charakter aus inneren Gründen auf der Hand liegt[7] — oft nur auf den

---

1) Al-Nâbiġa 30: 9 lâ amânata li-l-jamâni, vgl. 31: 3, dort ist der Südländer dem Shaʾâmî nur geographisch entgegengestellt; vgl. B. Manâḳib al-anṣâr 21 (jemenische Kaʿba gegen Kaʿba shâmijja) und Stellen wie Jâḳût III, p. 597, 11.

2) Hud. 57; 80: 6. Den Vorwurf, der 57: 2ᵃ erhoben wird, macht noch Al-Farazdaḳ, sich wahrscheinlich auf alte Ueberlieferung stützend, dem Stamme Al-Azd, ed. Boucher p. 31, 2; 86, 6.

3) Dies gilt besonders von dem Gedicht Ḥam. p. 609, in welchem der tamîmitische Dichter seinen Widerwillen gegen jemenisches Land und dessen Bewohner äussert und für unsern Gegenstand besonders in Betracht käme, wenn die Abfassungszeit desselben sicher bestimmt werden könnte.

4) Abû Nuchejla, Aġ. XVIII, p. 141, 13 nennt den Chalifen Hishâm: rabbu Maʿaddin wa-siwâ Maʿaddin; Abû Nuwâs (bei Rosen, Chrestomathie, p. 526 ult.), Basshâr b. Burd, Aġ. III, p. 38, 7.

5) Nöldeke, ZDMG. XL, p. 179; Robertson-Smith p. 248. Schon Rückert, Amrilkais der Dichter und König p. 52, hat diese Thatsache eingesehen. Caussin de Perceval II, p. 247, der an Maʿadd als specifisch nordarabischem Patriarchen festhält, ist genöthigt, an einem Vers (Al-Nâbiġa 18: 1—2, vgl. ib. 6: 18, 8: 17 und viele Verse des Kinditen Imrḳ.) herumzukünsteln, wenn der Name Maʿadd von Stämmen gebraucht wird, die in der spätern Genealogie als südarabisch erscheinen.

6) Imrḳ. 41: 5, vgl. Lebîd p. 80 v. 4.

7) Unmöglich ist z. B. ein Vers, den Abû ʿUbejda von dem vorislamischen Ḥâġib b. Zurâra (Aġ. X, p. 20, 16) anführt, wo der Ausdruck vorkommt: wa-ḳad ʿalima-l-ḥajju-l-maʿadijju = der maʿadditische Stamm; diese Nisba setzt bereits

subjectiven Eindruck gestellt ist, den die fraglichen Gedichte auf den Beobachter machen. Misstrauen, grosses Misstrauen ist immer geboten, und wenn dies von den überlieferten Dichtungen gilt, um wie viel mehr muss es von den Erzählungen gelten, welche uns von den Philologen und Antiquaren des II.—III. Jhd.'s erzählt werden, welche die Zustände der heidnischen Gesellschaft häufig im Sinne der späteren Verhältnisse vorbildeten. Wie weit dieselben hinsichtlich des uns jetzt beschäftigenden Momentes gegangen sind, zeigt uns z. B. die Nachricht des Abû ʿUbejda vom heidnischen Recken Sulejk b. Sulaka, von welchem er berichtet, dass er nie moḍaritische, sondern immer nur jemenitische Stämme mit seinen räuberischen Anfällen belästigte.[1]

Wenn wir auch voraussetzen wollten, dass alle Spuren von bewusstem Rassenunterschied der Nord- und Südaraber vor dem Islam als unzweifelhaft echte Ueberlieferung anzusehen ist, so beweisen sie nichts dafür, dass der in späterer Zeit zur Geltung kommende Rassenhass zwischen den Elementen die sich Nordaraber, und jenen, welche sich Südaraber nannten, in jene alte Zeit zurückzuführen ist. Denn von jener spätern Verallgemeinerung, dass die auf südarabischen Ursprung zurückgeführten Stämme, welche wir seit alten Zeiten auf nordarabischem Gebiete hausend finden, allen übrigen gegenüber eine Einheit bildeten, ist in alter Zeit nichts zu vernehmen, ja wir finden Zeichen dafür, dass Stämme, deren südarabischer Charakter später mit axiomatischer Gewissheit gelehrt wird, ohne Bedenken mit sogenannten nordarabischen vermengt werden.[2] Und auch das innere Leben der Stämme zeigt uns, dass der Rassengegensatz nur zwischen den geographisch genommen nördlichen und südlichen (sabäischen) Arabern gewaltet haben mag, sich aber nicht auf das Verhältniss der nordarabischen Stämme zu solchen Arabern erstreckte, von welchen später mit Recht oder Unrecht festgestellt wurde, dass ihre Ahnen aus dem Süden eingewandert waren. In den alltäglichen Fehden der Stämme gegen einander kommt die Rücksicht auf Nord und Süd niemals in Betracht bei Bündnissen mit- und Kriegen gegen einander. Die Beispiele hierfür sind sehr zahlreich; wir begnügen uns mit der Anführung eines einzigen, welches als Specimen

---

das vorangegangene Theorienwerk der Genealogen voraus; alte Dichter sagen: ḳad ʿalimat Maʿaddun oder höchstens, wie ʿAmr b. Kulthûm, Muʿall. v. 94: wa-ḳad ʿalima-l-ḳabâʾilu min Maʿaddin. Aus Schol. zu Ḥârith, Muʿall. v. 49 ist ersichtlich, dass die Ursprünglichkeit des Wortes Maʿadd in solchen Versen nicht immer als festgestellt betrachtet werden kann.

1) Aġ. XVIII, p. 134, 2.

2) Mufaḍḍ. 32: 8 ff, dort ist die Quelle der bei Robertson-Smith p. 247 aus Geographen angeführten Stellen.

einer grossen Gruppe von Thatsachen dienen kann. Die aus der spätern Genealogie als südarabisch bekannte Sippe der Ǵadîla vom Ṭejj-stamme steht zu den nordarabischen Banû Shejbân im Ḥilf-verhältniss, um mit ihnen gemeinschaftlich gegen die nordarabischen Banû ʿAbs zu kämpfen.[1] Dass im Kampfe der Ṭejjiten und ihrer Verbündeten gegen Banû Nizâr von der Abstammung der letzteren in feindseliger Weise gesprochen wird,[2] kann man nicht auf den Antagonismus gegen die Nordaraber zurückführen, sondern muss unter demselben Gesichtspunkt betrachtet werden, wie jede andere Stammesfehde, in welcher die Feinde die Abstammung und den Adel ihrer Gegner — ob nun nördliche oder südliche — masslos zu beschimpfen pflegen. Aber auch der Umstand ist hier entscheidend, dass in den älteren Stücken der Abschiedspredigt Muhammeds wohl ein Wort über das Verschwinden dieses speciellen Rassenhasses im Islam gesagt worden wäre, wenn dieser Hass wirklich geherrscht hätte.

Das Verdienst, zu allererst die Skepsis gegen das hohe Alterthum der Verallgemeinerung des nord- und südarabischen Rassenantagonismus angeregt und durch dieselbe eine Correctur unserer Anschauungen vom arabischen Alterthum veranlasst zu haben, gebührt Nöldeke, der in einer gelegentlichen Besprechung südarabischer Traditionen auf die Ursachen der genealogischen Ausbeutung des Rassenunterschieds seitens der Südaraber hinwies.[3] Noch weiter ging Halévy, der am Schlusse seiner Arbeit über die Ṣafâ-inschriften die arabische Ueberlieferung von der Einwanderung südarabischer Stämme in nördliche Gebiete in das Reich der Fabel verweist. Nach dieser Ansicht könne von dem südarabischen Ursprung solcher Stämme, die wir in nördlichen Gebieten finden, überhaupt nicht die Rede sein.[4]

Aber wenn auch die Ursprünge dieses Rassenantagonismus nicht in so frühe Zeit zurückversetzt werden können, wie man ihnen früher angewiesen hat, so muss doch zugestanden werden, dass die Möglichkeit seiner spätern Entfaltung in der Bestimmtheit des heidnisch-arabischen Charakters gegeben war. Die Triebe, die mit Hinsicht auf das Stämmebewusstsein im arabischen Volksgeist entwickelt waren, bedurften nur eines tiefergehenden Anlasses, um sich auf das Gebiet der nord- und südarabischen ʿAṣabijja zu lenken und innerhalb derselben zu weiterer Geltung zu gelangen. Diese neue Richtung der Stämmerivalität fügte nichts neues in den Charakter

1) ʿAntara 22. 2) Ḥam. p. 79.

3) Götting. gel. Anz. 1866, I, p. 774. Tiefer wird diese Anschauung begründet in N.'s Besprechung von Robertson-Smith's Werk, auf welche in dieser unserer Arbeit öfter verwiesen wird (ZDMG. XL).

4) Journal asiatique, 1882, II, p. 490 und Compte rendu des VI. internat. Orientalistencongress (Leiden 1884) p. 102.

des arabischen Volkes ein; sie war eine richtige Folge desselben in seiner Beeinflussung durch neue Momente seiner Geschichte. Den unmittelbarsten Anlass dieses Gegensatzes, den Anstoss zu dieser neuen Formulirung des Stammesstolzes bot die Rivalität zwischen der auf ihr Ḳurejshitenthum pochenden mekkanischen Aristokratie, in deren Augen der religiöse Nimbus der Anṣâr wenig Werth gehabt zu haben scheint,[1] gegen die medinensischen Anṣâr, die man auch ihrer Abstammung nach nicht für ebenbürtig hielt,[2] eine Rivalität, deren Aeusserungen aus der Jugendgeschichte des Islam bekannt sind. Es ist leicht zu verstehen, dass die Anṣâr nach Titeln suchten, die sie den Hegemoniegelüsten der Mekkaner entgegensetzen konnten und es ist nicht ausgeschlossen, dass sich bereits in ihrem Kreise die Keime jener auf die südarabische Vergangenheit bezüglichen Grosssprecherei entwickelten, die dann in der Literatur zu so üppiger Entfaltung gelangten, namentlich nachdem sich die Partei- und Rassengenealogen dieses Gebietes bemächtigten.

Man wird füglich erwarten dürfen, dass sich diese Rivalität, besonders in der ältesten Zeit ihres Emporkommens, in den rühmenden und beschimpfenden Gedichten der Poeten einer jeden Partei kundgebe. Leider steht uns nicht genügendes Material zur Verfügung, um in positiver Weise darstellen zu können, in welchem Umfange dies in alter Zeit geschehen ist. Man hat die Gedichte der Anṣâr gesammelt,[3] aber eine solche Sammlung, welche wohl Material für die hier behandelte Frage bieten würde, scheint nicht erhalten zu sein.

Am reichlichsten ist uns anṣârische Poesie in den Gedichten des Ḥassân b. Thâbit aufbewahrt. Die Frage müssen wir hier dahingestellt sein lassen, ob jene Gedichte des Ḥassân echt seien, in welchen zum Ruhme der Anṣâr auf die grosse historische Vergangenheit Südarabiens und auf die Macht und Herrschaft, welche seine Bewohner in alter Zeit entfaltet haben, verwiesen wird,[4] oder ob sie spätere Fictionen sind, welche in die Reihe jener poetischen Ergüsse gestellt werden müssen, welchen man, zu demselben Zwecke erdichtet, im Commentar zur sogen. himjaritischen

---

1) Wie wäre sonst der Vers des Achṭal (zur Zeit Mu'âwija's) denkbar: „Allen Edelsinn hat Ḳurejsh an sich genommen — und niedriger Sinn ist unter den Kopfbünden der Anṣâr?“ Al-'Iḳd III, p. 140 ult.

2) Der Ḳurejshite betrachtet den Medinenser als 'ilǵ. Aǵ. XIII, p. 148, 8; XIV, p. 122, 11.

3) Aǵ. XX, p. 117, 13 ist eine solche Sammlung erwähnt.

4) Besonders Dîwân p. 77 = Ibn Hishâm p. 930, 11 ff., p. 87 = Ibn Hish. p. 931, 4 ff.; 99, 14 = Ibn H. 6, 4 und auch die p. 103 des Dîwân beginnende Ḳaṣîde (besonders 104, 14 ff.) läuft auf eine Glorificirung der Anṣâr hinaus mit Hinweis darauf, dass sie ihre rühmlichen Eigenschaften von hohen Ahnen erbten.

Ḳaṣîde zu vielen Dutzenden begegnet[1] und deren in den philologischen und genealogischen Werkstätten mit Vorliebe geschmiedet wurden.[2] Für jeden Fall muss zugestanden werden, dass man den vorzugsweise anṣârischen Dichter für den geeigneten Träger der Ruhmreden über südarabische Vergangenheit gehalten hat; ein Umstand, der mit als Beweis dafür gelten kann, dass der südarabische Ruhm gegenüber den Nordarabern ein vorwiegend anṣârisches Interesse war. Man darf wohl in diesem Streit der Anṣâr gegen die Ḳurejshiten die Quelle erblicken, aus welcher stetig fortwachsend die Rivalität zwischen nördlichen und südlichen Arabern geflossen ist. Der Ausdruck Al-anṣâr wird mit der Zeit — was mit dem ihm ursprünglich entgegenstehenden Namen: Al-muhâǵirûn niemals der Fall war — geradezu zu einer genealogischen Bezeichnung.[3] Da sie nach der Ueberfluthung Medina's durch Zugehörige anderer Stämme sich in besondere Theile der Stadt und Umgebung niedergelassen zu haben scheinen,[4] wird die Aufrechterhaltung des Zusammenhaltes um so leichter. Maʿadd und Moḍar — zuweilen auch Nizâr[5] — wird zuvörderst der Bezeichnung: Anṣâr entgegengesetzt,[6] so wie man auch in der Mufâchara gegen den Anṣârer ʿAbd al-Raḥmân, Sohn des Ḥassân b. Thâbit, auf die Grossthaten der Banû Tamîm hinweist.[7]

Der Wettstreit der Stämme gegen die Anṣâr ist der Ausgangspunkt der spätern Ausdehnung dieses Gegensatzes auf jene Gruppen, welche

---

1) Einige Proben sind auch aus den Auszügen bei Kremer: Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen (Leipzig 1867) ersichtlich.

2) Abû ʿUbejda tradirt ein Gedicht von einem vorislamischen Dichter, in welchem auf südarabische Gedichte Bezug genommen wird. Aǵ. X, p. 20, 10—11. An die Authentie der historischen Elegie Zuhejr nr. 20 wird man wohl kaum glauben können.

3) Vgl. Aǵ. VII, p. 166, 14. Die Anṣâr sind auch durch ihre äussere Erscheinung von den Ḳurejshiten zu unterscheiden XX, p. 102, 8.

4) Al-Muwaṭṭaʾ I, p. 391 unten: Ḳarja min ḳurâ-l-anṣâr.

5) Abû-l-Aswad, ZDMG. XVIII, p. 239 unten.

6) Moḍar opp. Anṣâr Ibn Hish. 885, 8 = Dîwân Ḥass. p. 46, 15. Bei demselben Dichter werden die Gegner der Anṣâr schlechthin als Maʿadd bezeichnet. Dîw. p. 9, 1 (= Ibn Hish. 829, 4 v. u.): „Wir haben von den Maʿadd alle Tage Bekämpfung, Beschimpfung und Schmähung"; desgleichen p. 91, 7: „Wir haben den Propheten beschützt und ihn aufgenommen, ob es nun den Maʿadd gefiel oder nicht." Dass Maʿadd hier bereits eine abgegrenzte Stammesgruppe bedeutet, beweist der Umstand, dass p. 82, 10 in einem Schmähgedicht gegen die Banû Asad b. Chuzejma denselben vorgeworfen wird, sie schwanken unter den Maʿadd hin und her, und aus dem folgenden Verse ist ersichtlich, dass dieselben den Ḳurejshiten beigezählt zu werden wünschten; desgleichen wird p. 83, 5 den Thaḳîf zugerufen, sie mögen doch aufhören, sich den Maʿadd zuzuzählen, da sie doch nicht von Chindif abstammen. Maʿadd opp. Ġassân p. 86, 4 v. u. vgl. 99, 14 = Ibn Hishâm p. 6, 4 v. u.

7) Aǵ. XIII, p. 153, 5 v. u.

— wohl zuvörderst um sich an die Anṣârgruppe anzuschliessen — sich als von Südarabien ausgegangen betrachteten. Der nord- und südarabische Antagonismus wurzelt in der Rivalität zwischen Ḳurejshiten und Anṣâr. Das Bewusstsein und der Charakter dieses Ursprunges ist noch lange Zeit nach dem Emporlodern dieser Streitigkeiten in dem Rassenkampfe der Araber lebendig geblieben. Im ersten Viertel des III. Jhd.'s verkehrte in Baṣra der beduinische Dichter Nâhid b. Thauma aus dem Stamme der Kilâb b. Rabîʿa; von ihm ist eine Ḳaṣide überliefert, in welcher er das nördliche Araberthum gegen einen poetischen Vertreter der Südaraber vertheidigt und zum Schluss darauf hinweist, dass der Prophet und die ältesten Helden des Islam dem nördlichen Araberthum entstammten. Diese Verherrlichung der nördlichen Stämme wurde — so wird erzählt — in Anwesenheit eines Abkömmlinges der Anṣâr vorgelesen und dieser soll gesagt haben: „Er hat uns (durch den Hinweis auf den Propheten und seine Genossen) zum Schweigen gebracht; möge ihn Gott zum Schweigen bringen."[1] Also noch zur Zeit dieses Wettstreites, oder noch in jener Zeit, aus welcher die Nachricht von demselben stammt, hat man die südarabische Sache als die besondere Angelegenheit der Anṣâr betrachtet, wie denn die Erscheinung, dass, wenn man von Vorzügen der Südaraber sprach, man in erster Reihe die Anṣâr im Auge hatte, aus vielen Beispielen nachgewiesen werden kann. Den angeblichen Ausspruch Muḥammeds: „Der göttliche Geist kommt auf mich von Jemen her" hat man auf die Anṣâr bezogen.[2]

Ohne Zweifel ist diese Rivalität auch in der ältesten Zeit ihrer Entwicklung auf religiöse Argumente gestützt worden; erst später sind die historischen Momente, die man von beiden Seiten in ruhmrediger Prahlerei beibrachte, dazu gekommen. Wir haben eben gesehen, wess sich die Nordaraber zu rühmen pflegten. Man hat sich anṣârischerseits nicht gescheut, dies kräftige Ruhmesargument bei Seite zu schieben. „Wir haben ihn geboren (waladnâhu) und unter uns ist sein Grab", oder bestimmter: „wir haben aus Ḳurejsh ihren Grossen geboren, wir haben geboren den guten Propheten aus der Familie des Hâshim" so argumentirt Ḥassân,[3] wohl mit

---

1) Aġ. XII, p. 35, 6. 2) Al-Ṣiddîḳî Bl. 74ᵃ.

3) Dîwân p. 24, 5; 91, 12. Dasselbe kommt auch in dem in südarabischem Sinne erdichteten Gespräch des Sejf b. Ḏi Jazan mit ʿAbd al-Muṭṭalib zum Ausdruck, bei Al-Azraḳî p. 101, 7 waḳad waladnâhu mirâran w Allâhu bâʾithuhu ǵihâran waǵâʾilun lahu minnâ anṣâran, besonders mit Hinblick auf die aus Al-Azraḳî angeführte Stelle. Für den Ausdruck waladnâhu vgl. Aġ. VI, p. 155, 4, derselbe könnte aber auch in der Bedeutung: „wir haben ihn wie unser eigenes Kind beschützt" verstanden werden, wie ʿAmr b. Kulth. Muʿallaḳa v. 92. Vgl. auch Ḥârith, Muʿall. v. 63; Al-Fâkihî, Chroniken der Stadt Mekka II, p. 49, 13.

Bezug auf den Umstand, dass Muhammed seitens seiner Grossmutter von der medinischen Familie ʿAdijj b. al-Naggâr (sie waren also seine Châl) stammte, in deren Mitte er auch als sechsjähriges Kind einige Zeit verlebte.[1] Gegen jenes schwer abzuweisende Argument von der nordarabischen Abstammung des Propheten,[2] welches auch in der Administration für die Bevorzugung der Nordaraber ausgebeutet wurde,[3] haben wohl die Anṣâr am liebsten darauf hingewiesen, dass „der Prophet einige zehn Jahre unter den Ḳurejshiten predigte, vergeblich wartend, ob er wohl einen gleichgesinnten Anhänger fände, dass er sich den Besuchern des mekkanischen Marktes anbot, aber keinen fand, der ihn aufnahm,[4] keinen, der für ihn Propaganda gemacht hätte, bis er endlich in Medîna eine Gemeinde fand, die der Anṣâr, welche seine Sache zu der ihrigen machten, so dass sie den besten Freund als ihren Feind betrachteten, wenn er Muhammed befeindete.[5] Eben deshalb scheinen die Gegner selbst die Benennung Anṣâr, welche diesem Ruhmestitel Ausdruck giebt, sehr ungerne geduldet zu haben. „Was ist diese Benennung? — so lässt man ʿAmr b. al-ʿÂṣ zu Muʿâwija sagen — führe sie vielmehr auf ihre Genealogie zurück", d. h. sie mögen sich nicht mit diesem Ehrennamen benennen, sondern nach ihrer Abstammung bezeichnet werden.[6] Die Anṣâr wiesen ferner auf die vielen falschen Propheten hin, welche die nordarabischen Stämme lieferten und betonten immer wieder, dass nicht die Verwandten, sondern die Anhänger des Propheten alles Ruhmes werth seien.[7]

Der Islam hat, soweit er den alten Stammeswettstreit nicht beseitigen konnte, demselben noch neues Material geliefert; man konnte jetzt auch die Verdienste der einzelnen Stämme um die muhammedanische Sache und ihren Eifer in der Unterstützung derselben mit in den Wettstreit einbeziehen.[8]

---

1) Ibn Hishâm p. 107; vgl. Jâḳût I, p. 100, 21; Sprenger I, p. 145.

2) Aġ. III, p. 27 werden die Prahlereien eines Jemeniten dadurch abgeschnitten, dass man ihn auf den Ruf des Muʾeddin verweist, der eben zu ertönen begann; der verherrlicht nicht einen Südaraber. Dieses Argument leuchtet auch aus der Erzählung Aġ. IV, p. 43, 6 v. u. ff. hervor. Vgl. auch Jâḳût III, p. 330, 6.

3) Al-Mâwerdî, ed. Enger, p. 352, 3 u. 4) juʾwî vgl. Sûre 8: 73.

5) Al-Azraḳî p. 377 Gedicht des Anṣârers Ṣirma (nach anderen von Ḥassân, Ibn Ḳutejba, ed. Wüstenfeld, p. 75, 4). Vgl. Al-ʿIḳd II, p. 143 das Gespräch Muʿâwija's mit dem Anṣârer.

6) Aġ. XIV, p. 125. 127, diese Stelle ist von Wichtigkeit für die Würdigung der Anṣâr.

7) Das kräftigste Resumé dieser Argumente findet man aus späterer Zeit am Schluss der ḥolwânischen Ḳaṣîde. Hschr. der K. Bibliothek in Berlin, Petermann nr. 184, fol. 113—120.

8) Ein Beispiel bei Ibn Ḥaġar IV, p. 174.

Aber man begnügte sich nicht mit diesem frommen Ruhm; auch die heldenmüthigsten wollten sie unter allen arabischen Stämmen gewesen sein.[1] Bei der Art der Mittel, die man in muhammedanischen Parteikämpfen anzuwenden pflegte, ist es uns nicht unerwartet, zu sehen, dass sich die anṣârische Parteitendenz auch in der Koranerklärung zur Geltung zu bringen suchte;[2] und noch mehr, man hat sich nicht gescheut, falsche Koranverse zu erdichten, welche berufen sein sollten, die Anṣâr den Ḳurejshiten, ja selbst den Mitauswanderern gegenüber in ein vortheilhaftes Licht zu setzen.[3]

Parallel mit den Anfängen dieses auf die inneren politischen Fehden in der ersten Zeit des Chalifates gegründeten Wettstreites zwischen Anṣâr und Ḳurejshiten begann auch die Thätigkeit der genealogischen Systematiker. Sie haben einen grossen Antheil an der stetigen Verallgemeinerung dessen, was ursprünglich die Anṣâr für sich beanspruchten, auf jene Stämme, welche ihren Ursprung auf Südarabien zurückleiteten. Aber diese Ableitung selbst beruht nicht auf alten ererbten genealogischen Ueberlieferungen, sondern es waren bei ihrer Feststellung in der ältern Zeit zuweilen subjective Neigungen, ja sogar der Wille einflussreicher Menschen entscheidend. Von diesem Gesichtspunkte aus wurde, nach einem Bericht des Abû ʿUbejda, zur Zeit Jezîd's I. die Zugehörigkeit des Ǵudâm-stammes entschieden.[4] Dieser Unsicherheit und Willkür gegenüber trat die Arbeit der Genealogen mit Dichtung und Wahrheit als disciplinirendes Moment ein; aber auch dies gab Anlass zu Meinungsverschiedenheiten und der Geltung subjectiver Neigungen und Vorurtheile. Es entsteht nun das Fabelwerk der südarabischen Sage, an dessen Aufbau Leute, wie ʿAbîd b. Sharija, zur Zeit Muʿâwija's I., und Jezîd b. Rabîʿa ibn Mufarriġ (st. 69), zur Zeit des Nachfolgers des Muʿâwija, grossen Antheil haben. Namentlich dem letztern Dichter, der seinen Stammbaum auf Ḥimjar zurückleitete, schreiben arabische Kritiker die Erfindung der Legenden und Dichtungen der Tobbaʿfürsten zu.[5]

Für die Bestimmung des Terminus a quo des ausgebildeten Bewusstseins vom feindseligen Unterschiede der beiden arabischen Gruppen ist es das beste Mittel, zu ergründen: wann wir dem Ausdruck eines solchen Bewusstseins bei den getreuesten Dolmetschern der Gesinnung der arabischen Gesellschaft am frühesten begegnen. Bei Al-Farazdaḳ (st. 110) erscheinen

---

1) Al-ʿIḳd I, p. 45.

2) 9: 109 muṭahharûna hat man auf die Anṣâr bezogen. 44: 36 hat man zum Ruhme der Südaraber (ḳaumu Tubbaʿ) ausgenutzt. Vgl. Cod. Petermann cit. fol. 14a.

3) Nöldeke, Gesch. d. Korans, p. 181. III. der zweite Theil, in welchem die Anṣâr gerühmt werden, zeigt eine Steigerung im Vergleich zum ersten, welcher die Muhâǵirûn rühmt.

4) Aġ. VIII, p. 182 unten. 5) Aġ. XVII, p. 52, 12 ff.

die verschiedenen Bezeichnungen der beiden Rassengruppen in ihrer Entgegensetzung, sowie auch die Kenntniss, dass diese genealogischen Bezeichnungen den Gesammtbegriff des ganzen. zweitheiligen Araberthums umschreiben, als etwas allgemein Vorausgesetztes und bereits allenthalben Bekanntes und Anerkanntes.[1] Für die Anfänge werden wir jedoch auf eine etwas frühere Zeit verwiesen und da können für uns folgende Daten bestimmend sein. Der Dichter ʿAbdallâh b. al-Zubejr (st. 60), ein fanatischer Anhänger der Umajjaden, macht den Moḍariten den Vorwurf, ruhig zugesehen zu haben, als Muchtâr das Haus des vor seiner Verfolgung flüchtigen Asmâʾ b. Châriǵa, den die ʿAliden verdächtigten, an der Tödtung Al-Ḥusejn's thätigen Antheil genommen zu haben, zerstören liess.

„Wäre Asmâʾ von Ḳaḥṭân, es hätten Schaaren mit gelben Wangen ihre Schenkel entblösst.“[2]

Bei dem im Jahre 70 gestorbenen ʿUbejdallâh b. Ḳejs al-rukejjât, einem Parteigänger der Zubejriden, bedeutet, wie es scheint, der Ausdruck Moḍarî bereits die genealogische Besonderheit des nördlichen Arabers im Gegensatz zu einer andern Gruppe;[3] und auch bei Al-Aʿshâ, aus dem südarabischen Hamadânstamme (st. 85), erkennen wir bereits das Eindringen dieses Sonderbewusstseins.[4] Aus derselben Zeit haben wir auch schon oben (p. 82) eine Dichterstimme gehört, welche in diese Gruppe von Aeusserungen gehört.[5]

Diese Spuren zeigen uns, dass die zweite Hälfte des I. Jhd.'s jene Zeit ist, von welcher wir das Eindringen des nord- und südarabischen Antagonismus in das Bewusstsein der arabischen Gesellschaft datiren können.

VI.

Dieser Antagonismus, welcher besonders auch in der Literatur in immer mehr verbitterter Weise zum Ausdruck kam, war dazu angethan,

---

1) Ḳaḥṭân + Nizâr, Dîwân, ed. Boucher, p. 28 penult. Ḥimjar + Nizâr p. 86, 8 mini-bnej Nizârin wal-jamânîna 59, 10. Azd + Nizâr 68 ult.

2) Aǵ. XIII, p. 37, 22 ff. 31.

3) in dem bei Dozy, Noten zu Ibn Badrûn, p. 67, 3 v. u. citirten Gedicht. In diese Zeit gehört auch der asaditische Dichter Al-Ḥakam b. ʿAbdal (blühte Mitte des I. Jhd.'s), auch bei ihm ist der Gegensatz von Ḳaḥṭân und Maʿadd klar ausgesprochen Aǵ. II, p. 153, 14.

4) Aǵ. V, p. 159, 10 vgl. auch 10 v. u. ʿAdnân und Ḳaḥṭân.

5) Auch auf Aǵ. XVII, p. 59 unten, 62, 11 mag hingewiesen werden, wo Jezîd ibn Mufarriǵ (s. oben p. 97) an das ḳaḥṭânische Bewusstsein der Jemeniten in Damaskus appellirt, um Schutz gegen die Verfolgungen zu finden, denen er von Seiten der Regierung ausgesetzt ist.

den Unwillen der theologischen Kreise zu erregen, die in den Grundlagen desselben eine arge Verletzung des Gleichheitsprincipes erblickten, welches die Lehre des Islam aufstellte. Man ging ja mit der Zeit auf Seiten der Nordaraber so weit, zu behaupten, dass selbst die jüdische Rasse oder fremdländische Mawâlî den Südarabern vorzuziehen seien.[1] Dass eine solche Anschauung nicht nur eine bloss theoretisch hingestellte Behauptung war, sondern auch im praktischen Leben zur Bethätigung gelangte, ersehen wir aus einer die Mitte des II. Jhd.'s betreffenden Nachricht, dass die Ḳurejshiten die im ʿOmân sässigen Azditen (Südaraber) gar nicht als Araber anerkennen wollten.[2] Um nun die Wurzeln des Rassenstreites auszujäten, welcher durch die Theorien der Genealogen, deren System auch seinerseits wieder aus den Keimen ḳurejshitischer und anṣârischer Rivalität emporgekommen war, nur angefacht werden musste, wurden Aussprüche des Propheten vorgeführt, welche den genealogischen Theorien entgegenarbeiten sollten. In diesen Aussprüchen wird Nord- und Südarabern ein gemeinsamer Ursprung vindicirt; in Ismâʿîl, als ihrem gemeinsamen Stammvater, treffen beide feindliche Gruppen zusammen.[3] Von theologischem Geiste durchdrungene Genealogen pflegen diese Richtung und suchen dieselbe tiefer zu begründen und durch harmonisirendes Verfahren der Wahrscheinlichkeit näher zu bringen; sie lehren, dass Ḳaḥṭân ein Sohn Ismâʿîls sei,[4] freilich eine leichte Art, den gordischen Knoten zu lösen.[5] Einen Mittelweg schlagen jene Theologen ein, welche zwar alle Araber Banû Ismâʿîl nennen, aber doch einige Gruppen ausnehmen, darunter auch die Thaḳîf und die ḥaḍramautischen Araber.[6] An der Ausschliessung der Thaḳafiten hat wohl die unaustilgbare Erinnerung an die Gräuel des Ḥaǵǵâǵ b. Jûsuf ihren Antheil. Dieselbe Rücksicht hat noch eine grosse Anzahl von Aussprüchen Muḥammed's und ʿAlî's entstehen lassen, die im Gegensatze zu jenen Genealogen, welche Thaḳîf regelrecht von Nizâr abstammen lassen,[7] den Stamm des Tyrannen, dessen Stammbaum man mit

---

1) Ansâb al-ashrâf, ed. Ahlwardt, p. 254. 2) Aǵ. XX, p. 100, 14.

3) B. Manâḳib nr. 5, vgl. auch die bei Robertson-Smith p. 247 angeführten Stellen.

4) S. Kremer, Ueber die südarabische Sage, p. 24.

5) Die Abstammung der Südaraber von Ismâʿîl wurde auch in sprachgeschichtlichem Zusammenhange gelehrt, um entgegen der ältern Tradition, nach welcher Jaʿrub ein Sohn Ḳaḥṭân's der erste war, der arabisch redete, diese Rolle dem Ismâʿîl, als Stammvater aller Araber, zuzutheilen. Die hierauf bezüglichen Ueberlieferungen und Ansichten findet man bei Al-Sujûṭî, Muzhir I, p. 18.

6) Al-Ṣiddîḳî fol. 38b (Ibn ʿAsâkir).

7) und zwar einige durch Ijâd, andere durch Moḍar. Al-Jaʿḳûbî I, p. 258, 10. 260, 11; vgl. noch genealogische Legenden über Thaḳîf bei Jâḳût III, p. 496—99.

Abû Riġâl in Verbindung brachte,[1] herabsetzen.[2] Er selbst sollte nicht von Ismâʿîl, dem Vater der Araber abstammen, sondern ein Abkömmling der gottlosen Thamudäer sein.[3] In demselben Sinne verbreiteten die Theologen die Nachricht, dass der sterbende Prophet drei arabischen Stämmen seinen Widerwillen bezeugte: den Banû Thaḳîf, den Banû Ḥanîfa[4] und den Banû Umajja. Schon die Erwähnung der letzteren zeigt uns den tendentiösen, antiumajjadischen Zug dieser Ueberlieferung, die wohl in ʿabbâsidenfreundlichen Kreisen geschmiedet wurde, um die gegnerische Dynastie herabzusetzen. Und dem Ibn ʿOmar wird folgender Ausspruch des Propheten nacherzählt: „Im Stamm Thaḳîf entsteht dereinst ein Lügner und ein Verderber (mubîr)."[5] Der Lügner ist Al-Muchtâr b. Abî ʿUbejd, der Verderber Al-Ḥaġġâġ b. Jûsuf.[6] Dass man in vorʿabbâsidischen Zeiten vom Stamme Thaḳîf anders dachte, beweist der Umstand, dass Al-Farazdaḳ, der dem Ḥaġġâġ nicht eben freundlich gesinnt war, die Abstammung von Thaḳîf als etwas Rühmliches betrachtet.[7]

---

1) Die muhammedanische Tradition über Abû Riġâl selbst und seine Rolle in dem Zuge des Abessyniers Abraha gegen die Kaʿba ist von dieser anti-thaḳafitischen Tendenz beeinflusst und wurde durch den Hass gegen Al-Ḥaġġâġ neu belebt, siehe Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber, p. 208 Anm.

2) Aġ. IV, p. 74—76. An dieser Stelle findet man für die Beobachtung dieser Frage das ganze Material vereinigt.

3) Bereits einem zeitgenössischen Dichter giebt man die Verspottung seines Ursprunges in den Mund. Man nennt ihn „ʿilġ min Thamûd" einen thamudäischen Barbarn. Aġ. XX, p. 13. Das Vorurtheil gegen den Th.stamm lebt auch unter den heutigen Beduinen, man nennt sie Jahûd. Doughty, Travels II, p. 174.

4) Die Verpönung der B. Ḥanîfa hängt wohl damit zusammen, dass der Chûriġitenhäuptling Nâfiʿ b. al-Azraḳ zu ihnen gehörte.

5) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 58, 3 v. u. 61, 5. Von den beiden Lügnern aus dem Stamme Thaḳîf spricht Al-Aʿshâ Aġ. V, p. 159, 8 v. u.

6) Muslim V, p. 224. Al-Baġawî, Maṣâbîh al-sunna, II, p. 193. Ibn Badrûn p. 193.

7) Dîwân ed. Boucher p. 44 penult.

ʿArab und ʿAǵam.

I.

Wir kommen hier zu einer andern Sphäre, in welcher die muhammedanische Lehre von der Gleichheit aller Menschen im Islam lange Zeit ein todter Buchstabe blieb, welcher im Bewusstsein des Arabers nicht zur Wahrheit wurde, ja welchen das tagtägliche Benehmen der Araber in der Uebung des Lebens verleugnete. Es wurden oben Traditionsaussprüche angeführt, und wir werden deren noch anderen im Laufe unserer Darstellung begegnen, in welchen über die Ausgleichung des Stammesunterschiedes innerhalb des Araberthums hinausgehend, noch ein weiteres gelehrt wird: die Gleichheit der Araber und der muhammedanischen Nichtaraber im Islam. Die eingetretene Nothwendigkeit, solche Aussprüche Muhammed und den ältesten Autoritäten des Islam anzudichten, ist ein Beweis dafür, wie wenig man im täglichen Leben den in denselben ausgesprochenen Grundsätzen huldigte; solche Aussprüche sollten den überhandnehmenden Hochmuth und Rassendünkel der Araber auch in dieser Sphäre eindämmen. Sie sind erdichtet worden sowohl von frommen Theologen, welche die Consequenzen des koränischen Wortes in allen Beziehungen des Lebens zur herrschenden Geltung bringen wollten, als auch von Nichtarabern, die, ohne von theologischen Zielen geleitet zu sein, die Selbstüberhebung ihrer Besieger in eigenem Interesse durch die Berufung auf die höchste Autorität einschränken wollten. Und es war den Nichtarabern nicht schwer, in die Bereicherung der heiligen Literatur in dieser Weise einzugreifen. Wir werden ja bald sehen, welche bestimmende Stellung sie schon sehr früh im geistigen Leben des Islam einnahmen. Man sieht es solchen Aussprüchen auf den ersten Blick an, welchem dieser beiden Kreise sie ihren Ursprung verdanken. Ein treffendes Beispiel ist der letzte Satz der Abschiedspredigt Muhammeds (S. 72 Anm. 2), den die Neumuhammedaner in der Absicht hinzufügten, um zu documentiren, dass der Prophet nicht nur die Gleichheit aller muhammedanischen Araber, sondern auch die der Nichtaraber mit den Arabern fordert.

Manches Moment in der Biographie des Propheten und der alten muhammedanischen Tradition steht im Dienste dieser Idee und gleichzeitig im Kampfe gegen die arabische Anschauung von der Inferiorität der nichtarabischen Völker. So z. B. erzählt der Traditionsgelehrte Al-Zuhrî, dass als Bâḏân, der Statthalter des persischen Königs in Südarabien, auf die Kunde vom Tode des Perserkönigs, der am selben Tage starb, den Muhammed als seinen Todestag vorher verkündet hatte, eine persische Huldigungsdeputation zum Propheten abordnete, dieser sie der vollständigen Gleichstellung mit den Angehörigen der Prophetenfamilie versichert habe.[1]

Es muss vorausgesetzt werden, dass die theologischen Daten, auf die wir hier Bezug genommen haben, einem Bedürfniss der religiösen Opposition gegen bestehende festgewurzelte Meinungen des Araberthums ihre Entstehung verdanken. Uralt kann allerdings das klar ausgebildete Bewusstsein der Araber von der Inferiorität anderer unabhängiger Nationen nicht genannt werden;[2] wenigstens ist uns keine Aeusserung eines alten Dichters bekannt, in welcher eine solche Anschauung zum Ausdruck kommt. Wenn diese Dichter nichtarabischer Nationen erwähnen, so geschieht dies nicht in jener herabwürdigenden Weise, die sich wohl unverkennbar kundgegeben hätte, wenn in der Seele des Arabers das Bewusstsein von der Niedrigkeit der fremden Rassen vorgewaltet hätte. Die Berührung des alten Arabers mit den Persern und Griechen und sein politisches Verhältniss zu denselben war nicht dazu angethan, ein Gefühl der Geringschätzung aufkommen zu lassen; vielmehr war es dazu geeignet, dass sich der Araber recht tief unter diesen Völkern stehend erkenne. Wenn der Perser Erwähnung geschieht, so beziehen sich die Epitheta, die bei solcher Gelegenheit angewendet werden, zumeist nur auf äusserliche Momente, z. B. auf ihre für das Auge des Arabers fremdartige Kleidungsart[3] oder Kopfbedeckung,[4] auf ihre schlanke Gestalt.[5] Die persischen Schwertscheiden und Panzer werden in der arabischen Poesie erwähnt und mit einem persischen Lehnwort (musarrad) bezeichnet.[6] Das Blinken des Blitzes in finsterer Nacht wird mit dem Glanze

---

1) Ibn Hishâm p. 46.

2) Sûre 3: 106 chejru ummatin bezieht sich auf die Religionsgenossenschaft, nicht auf die arabische Nation.

3) Imrḳ. 40: 31 al-fârisijju-l-munaṭṭaḳu, Mufaḍḍ. 42: 4 ka l-fârisijjîna mashau fî l-kumam, 'Alḳ. 13: 41 mafdûm = den Mund mit dem fadâm verdecken, sofern wir mit Fraenkel, De vocibus etc. peregrinis p. 3, 12 interpretiren. Die gestreiften Beinkleider der Feuerpriester dienen in späterer Zeit dem Ǵerîr (bei Al-Ǵawâlîḳî ed. Sachau p. 154, 10) zu Vergleichungen.

4) Bei Al-Azraḳî p. 493, 10. 5) Ṭarafa 14: 17 kubbun kal-'aǵam.

6) Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 241; Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, p. 208. 340.

verglichen, welchen die Lampen der Perser[1] verbreiten; ebenso wie an anderen Stellen das Lämpchen des christlichen Mönches (râhib) zur selben Vergleichung dient. Der Charakter des Fremden wird nicht in nachtheiliger Weise geschildert. Freilich liegt aber in dem Umstande, dass man sie mit Rücksicht auf ihre Sprachen als stammelnde Barbaren bezeichnet,[2] keine eben ehrende Absicht, sowie auch darin, dass die Verheirathung einer Araberin mit einem Perser als Missverbindung betrachtet wird,[3] ein vorbereitendes Element für den am Ausgange des Heidenthums sich entwickelnden Antagonismus gegen die persische Rasse zu erblicken ist. Allerdings finden wir auch, wenn unserer Quelle hierin Glauben beigemessen werden darf, die Nachricht, dass ein Theil der Banû ʿIgl mit persischen Ansiedlern, die von Iṣṭachr nach Baḥrejn auswanderten, so enge Gemeinschaft geknüpft haben, dass sie mit der Zeit bald in das Perserthum aufgingen.[4] Eine solche Verbindung wäre aber in der Zeit des erwachten Antagonismus nicht mehr möglich gewesen.

Die Feindschaft gegen die persische Rasse, welche in der ersten muhammedanischen Zeit unverkennbar vorhanden ist, erhielt eine mächtige Anregung durch die muthige Erhebung eines beträchtlichen Theiles des centralen Araberthums gegen die Vergewaltigung der Perser, die vermittels des Vasallenstaates von Ḥîra einen unwürdigen Druck auf die Araber übten, und die heldenmüthige Bekämpfung und Besiegung des Perserreiches in der Schlacht von Ḏû-ḳâr (611 n. Chr.),[5] einer der drei denkwürdigsten kriegerischen Begebenheiten des vorislamischen Araberthums.[6] Man hat auch

---

1) maṣâbiḥu ʿuǵmin, Huḏ. 134: 3. Dasselbe Bild Imrḳ. 22: 1 kanâri maǵûsa, — nach einer Variante, welche in Ahlwardt's Apparat mitgetheilt ist (hirbidî), ist auch 20: 49 auf persische Priester Bezug genommen — vgl. Tamîm ibn Muḳbil, Jâḳût III, p. 337, 5.

2) ʿAnt. 27: 2 aʿǵamu ṭimṭimijjun, dieser Ausdruck wird von demselben Dichter Muʿall. v. 25 auf Aethiopier angewendet, Kremer, Südarabische Sage, p. 38. Vgl. ṭimṭimun ḥabashijjun, Aǵ. XVI, p. 156, 18; Plural: ṭamâṭimu sûdun, XXI, p. 12, 17. Die Verspottung der persischen Sprache durch einen Beduinen in islamischer Zeit (kalâm al-churs, Sprache der Stummen) Nöldeke, Beitr. zur Kenntn. d. Poesie d. alt. Ar., p. 198, 11; vgl. laǵṭu ʿaǵam Aǵ. VIII, p. 136, 9.

3) Vgl. unten Abschnitt IV dieses Kapitels.

4) Abû-l-Muʿallâ al-Azdî, Jâḳût II, p. 179, 20 ff. Aber min ʿaǵam in den Anmerkungen zu Al-Ǵawâlîḳî ed. Sachau p. 64, 9 ist wohl: ibn ʿIǵl, vgl. Aǵ. XVIII, p. 164, 14.

5) Robertson-Smith p. 288 hat bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen; man könnte aber vielleicht auf den jaum al-mushaḳḳar zurückgehen. Caussin de Perceval II, p. 576 ff. Der jaum Ḏî-ḳâr als Ruhmestag der Banû Shejbân über Chosru, Al-Farazdaḳ, ed. Boucher, p. 59, 8.

6) Aǵ. X, p. 34, 19.

einen Ausspruch des Propheten erfunden, in welchem dieser Schlachttag als epochemachend für das Verhältniss des Araberthums zu den Persern bezeichnet wird[1] und die Volkssage, welche die Begebenheiten desselben wunderbar ausschmückte,[2] hat das Bewusstsein von der Bedeutung dieses Tages bis in spätere Zeiten rege erhalten und in ihm den Sieg des Islam über das Perserthum praeformirt.[3] Die nun platzgreifende Gesinnung der Araber erhielt nicht wenig Nahrung durch die folgenden Kriege des Islam gegen die Perser. Die Geringschätzung der fremden Nation wurde nun gesteigert durch die Suprematie, welche jetzt die arabischen Stämme über das Staatswesen errungen hatten, welches einst sie im Zaume hielt. Wenn ihnen schon der im Kampfe unterlegene, zumal der in Kriegsgefangenschaft gerathene Araber als in der nationalen Rangstufe tiefer stehend erschien: um wie viel mehr erst nach seiner staatlichen Niederlage das fremde Volk mit seinen fremdartigen Einrichtungen und seinen, den arabischen Gewohnheiten vollends entgegengesetzten Familieninstitutionen, auf welche in den Augen des Arabers aller Ruhm gegründet ist?

Der kurze Zeit vor dem Islam zum Ausbruch gelangte Nationalhass wurde demnach durch die im Islam zu Tage tretenden Verhältnisse und Beziehungen um ein bedeutendes gesteigert.

II.

Unnöthige Widerholung wäre es, nach der eingehenden Darstellung, welche das gegenseitige Verhältniss der verschiedenen Schichten des muhammedanischen Volkes nach der Eroberung fremder Provinzen: a) Vollblutaraber, b) Nichtaraber, c) Clienten (mawâlî sing. maulâ) von Seiten Alfred v. Kremer's gefunden,[4] auf die durch diesen Schriftsteller in erschöpfender Weise klargelegten Verhältnisse nochmals einzugehen. Um die Anknüpfungspunkte für den Gegenstand der nächsten Hauptstücke zu gewinnen, müssen wir uns jedoch recapitulirend auf Dinge einlassen, die bereits in seinen Ausführungen genügende Erledigung gefunden haben, wobei wir Gelegenheit nehmen, mit einzelnen Daten das Material zu vermehren, womit er zur Aufhellung des Gegenstandes so hervorragend beigetragen hat.

Der Ausdruck Maulâ bezeichnet in seiner letzten Ausbildung: aus fremdländischen Familien stammende Menschen, deren Voreltern, oder auch sie selbst, ob nun als freigesprochene Sclaven oder freigeborene Fremde mit der Annahme des Islam in den Verband eines arabischen Stammes aufge-

---

1) Al-Ja'ḳûbî I, p. 246, 7. 2) 'Antarroman XVI, p. 6—43.

3) Der Kriegsruf der Araber war nach der Darstellung der Volkssage jâla Muḥammad.

4) Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, p. 154 ff.

nommen wurden. Dieser Ausdruck hat, wie viele andere Termini technici der Gesetzkunde und der socialen Lehre, seine Entwickelungsgeschichte durchgemacht, ehe er sich mit der Bedeutung krystallisirte, die ihm in dem Kreise, der jetzt den Gegenstand unserer Erwägung bildet, eigen ist.[1] In alter Zeit hat Maulâ den Anverwandten schlechthin bezeichnet, ohne auf die Art der Stammesgenossenschaft unterscheidendes Gewicht zu legen.[2] Sehr früh scheint man aber einen Unterschied gemacht zu haben zwischen dem Maulâ-l-wilâda, dem Anverwandten der Geburt nach, d. h. dem richtigen Blutsverwandten, und dem Maulâ-l-jamîn, d. h. dem durch Schwur zum Anverwandten Gewordenen,[3] mit anderen Worten dem Eidgenossen, dem Ḥalîf[4] (s. oben S. 63), der einem Stamme durch ein eidliches Sacrament, Ḳasâma (vgl. Robertson-Smith p. 149) angeschworen ist. Die Entgegensetzung dieser verschiedenen Arten der Stammesverwandtschaft kommt zu scharfem Ausdruck, wenn Maulâ, der durch Affiliation dem Stamme Einverleibte, vom Ṣamîm, d. h. dem ursprünglichen reinen Angehörigen des Stammes,[5] oder vom Ṣarîḥ[6] (mit derselben Bedeutung) unterschieden wird. In dieser ältern Zeit bezeichnet das Wort maulâ noch nicht speciell nichtarabische Clienten eines arabischen Stammes.[7] Wenn man der Mawâlî im schlechtesten Sinne gedenken will, spricht man von ihnen als von „Schweifen" (ḏanabât)[8] und „Flossfedern" (zaʿânifa)[9] oder „Eindringlingen" — duchlulun, sing. —,[10] denen man nicht so viel Muth

---

1) Eine Sammlung von Beispielen findet man auch in Kitâb al-aḍdâd ed. Houtsma p. 29 f. Ibn al-Athîr bezeugt in seiner Nihâja (angeführt bei Al-Ḳasṭalânî III, p. 87, Zakât nr. 61) sechszehn verschiedene Bedeutungen des Wortes.

2) Imrḳ. 13: 5 lâ nasabun karîbun walâ maulan, nach der LA. bei Al-Jaʿḳûbî I, p. 251 penult. (Dîwân hat shâfin ohne Variante.) Al-Nâbiġa 9: 6. Ḥârith, Muʿall. v. 18. ʿUrwa 15: 2. Ḥam. p. 216 v. 5; 327 v. 4—6; 629 v. 2. Lebîd p. 5 v. 5; 48 v. 3; 55 v. 4. Al-Mejdânî II, p. 139, 7 v. u. Auch im Koran 33: 5 wird mawâlîkum als Synonym von ichwânukum gebraucht, vgl. achûnâ wa-maulânâ B. Ṣulḥ. nr. 6.

3) Ḥam. p. 187 ult.

4) Aġ. XIX, p. 144, 12—13, das Verbum wlj III wird vom Ḥilf-verhältniss gebraucht Huḏ. 122: 2.

5) Mufaḍḍ. 30: 22; Jâḳ. III, p. 520, 2. Vgl. Ibn Hish. p. 528, 15 ḥilfuhâ wa-ṣamîmuhâ.

6) ʿAbd Jaġûth, Aġ. XV, p. 76, 4; Ḥassân Dîwân p. 81, 10 in einem Hiġâʾ von den Thaḳafiten: falejsû bi-l-ṣarîḥi wa-lâ-l-mawâli; ṣarîḥ wird auch dem ḥalîf entgegengesetzt Aġ. II, p. 170, 9.

7) Bemerkenswerth Aġ. X, p. 36, 21.

8) Ḥam. p. 249 v. 4; vgl. Aġ. XXI, p. 145, 2, wo man verschiedene Ausdrücke für den Begriff solcher Stammesanhängsel finden kann.

9) Noch in späterer Zeit, Aġ. V, p. 130, 10. 10) Imrḳ. 27: 1.

und Ehrgefühl zutraut, wie dem echten Angehörigen des für seine Ehre und seinen Ruhm kämpfenden Stammes, ja denen man sogar, als ursprünglich Stammfremden, Verrath an den heiligsten Stammespflichten zuzutrauen nicht abgeneigt ist. Schwachen Stämmen war ein solcher Zuwachs an Zahl (ʿadad) wohl nicht unwillkommen; aber als besonders rühmlich galt es, solcher Elemente entrathen zu können.[1]

Die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich aus den Siegen des Islam ergaben, erforderten eine noch eingehendere Bestimmung und Classificirung des Maulâ-begriffes. Aus den Kriegen wurden fremdländische Gefangene heimgebracht, welche mit der Zeit freigelassen, dem Stamme des frühern Besitzers als Mawâlî affiliirt wurden und den Bestand der arabischen Nation ergänzten. Diese waren nicht angeschworene Clienten. Die früheste theoretische Berücksichtigung dieser Art von Mawâlî — deren Verhältniss zum Stamm, dessen Leibeigene sie früher waren, auch in der alten Traditionsliteratur ihre Stelle hat — neben den oben erwähnten beiden Classen, findet sich in einem dem ʿOmar II. zugeschriebenen, aber wahrscheinlich in späterer Zeit fabricirten, Erlass an einen seiner Landpfleger. In diesem Erlass heisst es: Mawâlî giebt es dreierlei: 1. maulâ raḥimin, d. h. der Blutsverwandte (= m. al-wilâda); 2. m. ʿatâḳa, d. h. der Freigelassene, der durch den Act der Emancipation zum Clienten seines frühern Herrn wird; 3. m. al-ʿaḳd, wohl ein freier Araber, der durch einen besondern Rechtsact zum Zugehörigen eines Stammes wird, dem er weder durch Geburt angehört, noch aber früher als unfreier Mann angehört hatte (= m. al-jamîn). An diese drei Arten des Maulâ-verhältnisses werden in dem Document, aus dem ich hier schöpfe, erbrechtliche Unterschiede geknüpft, die wohl nur, wie vieles in den muhammedanischen Institutionen, theoretische Bedeutung haben, weil die Praxis des Lebens ganz andere Normen zur Geltung brachte.[2] Die hier erscheinende Dreitheilung des Maulâ-standes war ein Bedürfniss der Verhältnisse, unter denen sie entstand. Sie berücksichtigt wohl den alten Sprachgebrauch, indem sie den Stammaraber auch Maulâ nennt, in ihrer zweiten Kategorie liegt aber der Keim der neuen Anwendung des Wortes.

Die ausgedehnten Eroberungen des Islam unter Angehörigen fremder, nichtarabischer Rassen, erweckte das Bedürfniss, zur Bezeichnung solcher Nichtaraber, die sich nach der Eroberung ihrer Heimath zum Islam bekehrten und aus dem Stande der Kriegsgefangenschaft und Sclaverei befreit, durch Affiliation einer reinarabischen Familie einverleibt wurden, einen besondern

---

1) Mufaḍḍ. 32: 21 lejsa fîhâ asbâ'ibu, vgl. Al-Ǵawâlîḳî ed. Sachau p. 20, 3.
2) Al-ʿIḳd II, p. 334.

Terminus zu prägen. Man benutzte dazu das alte Wort Maulâ, das nun speciell zum Gegensatz von Stammaraber wird. Um den ganzen Bestand eines arabischen Stammes zu bezeichnen, sagt man z. B.: der Stamm Bâhila: ʿurbuhâ wa-mawâlîhâ, d. h. die Stockaraber unter ihnen und die dem Stamme affiliirten Fremdländer: Mawâlî.[1]

Das alte Gewohnheitsrecht der Araber stellte den dem Stamme Affiliirten mit Bezug auf Rechte und Pflichten der Stammesangehörigen diesen letzteren vollkommen gleich. Nur auf wenigen Gebieten scheint man eine Ausnahme gemacht zu haben. In Medina z. B. scheint das Blutgeld (dîja) für jemanden, der dem Stamme bloss affiliirt war, nur die Hälfte des für die Tödtung eines echten Stammesangehörigen geforderten Betrages.[2] Aber diese Erscheinung erklärt sich durch die Thatsache, dass die Stämme kein bestimmtes Mass in ihren Blutgeldforderungen einhielten und ihren Werth in dieser Beziehung in verschiedener Weise selbständig taxirten.[3] Im Allgemeinen hielt man an der Gleichheit des Maulâ mit dem Stammesangehörigen fest.[4] Es galten diesbezüglich Grundsätze, wie z. B. die folgenden: al-walâʾ luḥma[5] ka-luḥmat al-nasab, oder: al-walâʾ nasab thâbit, d. h. „das Clientelverhältniss begründet festtehende Verwandtschaft" oder gar „Blutsverwandtschaft, wie die, welche auf gemeinsame Abstammung gegründet ist";[6] „maulâ-l-ḳaum minhum" oder: min anfusihim, d. h. „der Maulâ eines Stammes ist ganz so zu achten, wie einer seiner ursprünglichen Angehörigen."[7] In diesem Sinne nennt sich ein Maulâ des Ḳurejshstammes, wenn man ihn um seine Zugehörigkeit fragt, nicht einen Maulâ, sondern er sagt: er sei von Ḳurejsh.[8] Diesen Grundsatz scheint man auch auf äussere Beziehungen des Stammes ausgedehnt zu haben; so

---

1) Ṭab. III, p. 305, 17.

2) Caussin de Perceval II, p. 658; Aġ. II, p. 167, allerdings ist dort vom Ḥalîf die Rede.

3) Die Ġaṭârîf vom Stamme Azd beanspruchen für die Tödtung eines ihrer Angehörigen den doppelten Betrag des gewöhnlichen Blutgeldes. Aġ. XII, p. 50. 54. Lebîd, Commentar p. 144, 16.

4) ʿAntara 26: 11 liegt gehässige Gesinnung gegen Mawâlî zugrunde; man hat Ursache, diese Stelle für unecht zu halten.

5) Ueber luḥma: Robertson-Smith p. 149. Zu der dort vertretenen Ansicht kann auch Josua 9: 14 herangezogen werden; für den Ausdruck luḥma vgl. Aġ. VIII, p. 152, 7 bi-luḥmatihi wa-ahli bejtihi.

6) Vgl. Dozy, Al-Bajân al-muġrib p. 17 der Einleitung; verschiedene Erklärungen bei Al-Zurḳânî zum Muwaṭṭaʾ III, p. 262.

7) B. Farâʾiḍ nr. 23; Al-Thaʿâlibî, Der vertraute Gefährte des Einsamen, ed. Flügel, p. 266 ff.

8) Es ist nicht auffallend, dass die Mawâlî von diesem Grundsatz Gebrauch machten. Aġ. XXI, p. 131, 4.

wird z. B. der Maulâ einer Familie, welche zu einem fremden Stamme im Ḥilf-verhältniss steht, zum Ḥalîf dieses Stammes.[1]

Hätte man diese demokratischen Grundsätze in ihrer wörtlichen Fassung auf die Mawâlî neuerer Art übertragen, so wäre die Stellung dieses neuen Elementes innerhalb des Islam mit einem Schlage in einem der Gleichheitslehre der muhammedanischen Religion entsprechenden Sinne erledigt gewesen. Einzelne der Religion ergebene Herrscher haben das neue Verhältniss auch in diesem Sinne aufgefasst.[2] Aber diese demokratische Auffassung von der Stellung der neuangeworbenen Fremden gegenüber dem Araberthume wollte nicht recht in den Kopf der von ihren aristokratischen Traditionen erfüllten Araber. Abgesehen von dieser aristokratischen Sinnesart, haben auch Neid und Eifersucht viel dazu beigetragen, dass die Angehörigen urarabischer Geschlechter den Fremden die thatsächliche Anerkennung ihrer Gleichstellung nicht vergönnen mochten. Mit nicht geringem Kummer erfüllt die stolzen, prahlsüchtigen Araber besonders die Thatsache, dass es die in den Verband des Islam eingetretenen und dem Körper des arabischen Volkes einverleibten Fremden waren, welche nicht nur viel Reichthum erwarben,[3] sondern auch in Folge ihrer vielseitigen geistigen Fähigkeiten, auf materiellen Gebieten sich bald des grössten Einflusses in der Gesellschaft bemächtigten.[4] Von dem Maulâ Muslim b. Jasâr (st. 100) kann berichtet werden, dass niemand zu seiner Zeit mehr angesehen war als er.[5] Auch auf geistigem Gebiete konnten sie sich durch die Förderung der specifisch arabischen und muhammedanischen Wissenschaften, welchen sie mit mehr Eifer, Fleiss und Erfolg oblagen, als das auserwählte Volk der Araber mit seiner einseitigen Begabung, die Führerschaft aneignen. Wohl wurde auch von den altadeligen Geschlechtern, deren Nachkommen in muhammedanischer Zeit als Dihḳâne[6] bekannt sind, dem Rassenstolz der Araber ein die arabische Gesellschaft verletzender Ahnenstolz entgegengesetzt. Darauf deutet wenigstens ein apokrypher Traditionssatz, welcher aus der Betrachtung dieser Verhältnisse heraus ersonnen zu sein scheint. „Sechserlei Menschen kommen in die Hölle, ohne dass man von ihnen vorher Rechenschaft verlangt hätte: die

---

1) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 161 unten. 2) Kremer l. c. p. 155.

3) Ein Beispiel aus der Mitte des I. Jhd. Ibn Ḳutejba p. 89, 3.

4) Während der Araber eine faule Mähre reitet, traben die Mawâlî auf prächtigen Rossen einher. „Nicht so war unsere Gewohnheit zur Zeit des Propheten" — so klagt schon Abû-l-Aswad al-Ḍu'alî. Al-Balâḏorî p. 354.

5) Ibn Ḳutejba p. 121, 3.

6) Ueber ihren Einfluss und ihre Stellung s. Kremer, Culturgeschichte II, p. 160 ff. Für das Alter ihrer Bedeutsamkeit im muhammedanischen Staate ist Ṭab. II, p. 458 bemerkenswerth.

Machthaber wegen ihrer Ungerechtigkeit, die Araber wegen ihres Rassenfanatismus (ʿaṣabijja), die Dihḳâne wegen ihres Hochmuthes (al-dahâḳîn bil-kibar), die Kaufleute wegen ihrer Verlogenheit, die Gelehrten wegen Neidsüchtigkeit, die Reichen wegen ihres Geizes."[1]

Aus den niedrigsten Lebensverhältnissen gelang es den findigen Persern durch geschickte Benutzung der Umstände sich im ʿabbasidischen Reich in die höchsten Stellungen emporzuarbeiten.

Die Biographie des letzten Vezîr's des Maʾmûn kann als Typus dienen für die Art und Weise, wie diese strebenden Perser durch ihre überlegene Geschicklichkeit die Verwaltungsämter zu erlangen wussten.[2] Solcher Beispiele gab es auch in älteren Zeiten viele. Aber nicht nur in der Verwaltung sind die Fremden immer obenan;[3] auch in den specifisch religiösen Wissenschaften finden wir sie — wie schon oben hervorgehoben wurde — in den allervordersten Reihen. „Fast scheint es — sagt Kremer — dass diese wissenschaftlichen Studien (Koranlesung, Exegese, Traditionskunde und Rechtswissenschaft) in den ersten zwei Jahrhunderten vorwiegend von Clienten betrieben werden",[4] während die eigentlichen Araber mehr zur Kenntniss ihrer alten Poesie und zur Entwicklung und Nachbildung derselben sich hingezogen fühlten,[5] aber — fügen wir hinzu — auch auf diesem Gebiete oft von den Fremden überflügelt wurden, deren Gelehrte diese Sphäre des arabischen Geistes durch literarhistorische und geschichtliche Studien über das alte Araberthum, durch eingehende Kritik der Ueberlieferung u. s. w. in nicht geringem Masse förderten und erst recht zugänglich machten. Es wäre überflüssig, hier die vielen Namen aufzuführen, deren blosser Klang den Erweis erbringt, was die arabische Grammatik und Lexicologie den Nichtarabern verdankt; und wenn wir auch die Behauptung Paul de Lagarde's, dass „von den Muhammedanern, welche in der Wissenschaft etwas geleistet haben, keiner ein Semit war", in dieser absoluten Fassung nicht möchten gelten lassen,[6] so kann man doch mindestens soviel aussprechen, dass das arabische Element in den specifisch religiösen, sowie in den auf die Kenntniss der arabischen Sprache gerichteten Studien hinter den Nichtarabern stark zurück-

---

1) Al-Ṣiddîḳî fol. 85a. 2) Al-Fachrî ed. Ahlwardt p. 273.

3) Nur wenige von ihnen werden die Bescheidenheit an den Tag gelegt haben, die man dem Makḥûl nacherzählt. Als ihm ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz ein Richteramt anbot, soll er die Annahme desselben mit der Bemerkung abgelehnt haben: Der Prophet sagte: „Nur ein in seinem Volke Angesehener soll unter den Leuten richten", ich aber bin Maulâ. (Al-ʿIḳd I, p. 9 unten.)

4) Culturgeschichtliche Streifzüge p. 16.

5) Kremer, Culturgeschichte II, p. 155.

6) Gesammelte Abhandlungen p. 8, Anm. 4.

blieb. Und daran tragen wohl die Araber selbst viele Schuld. Sie sahen auf die durch die Nichtaraber eifrig ergriffenen Studien mit souveräner Geringschätzung herab und glaubten, solche Kleinigkeiten passen nicht für den Menschen, der sich so stolzer Ahnen rühmen könne, sondern gehören für den *Παιδαγωγός*, der seine dunkle Genealogie mit solcher Schminke übertünchen will. „Es geziemt nicht für den Ḳurejshiten — so wörtlich sagt ein Vollblutaraber — dass er sich in anderes Wissen vertiefe, als in das Wissen von den alten Nachrichten (über das Araberthum), höchstens noch, wie man den Bogen zu spannen und gegen den Feind Sturm zu laufen habe.“ Als ein Ḳurejshit einmal bemerkte, wie ein Araberkind das grammatische Buch des Sîbawejhî studirte, konnte er sich des Ausrufes nicht erwehren: „Pfui über euch; das ist die Wissenschaft der Schullehrer und der Stolz der Bettler“, denn man machte sich lustig darüber, dass jemand, der Grammatiker, Prosodiker, Rechner und Erbrechtskenner ist — für letztere Wissenschaft ist die Arithmetik unerlässlich [1] — in allen diesen Wissenschaften für sechzig Dirhem — es wird leider nicht angegeben für welche Zeit — kleinen Kindern Unterricht ertheile.[2]

Waren doch auch vor dem Islam zumeist Christen [3] und Juden [4] die Schulmeister der Araber, bei denen allein die letzteren lesen und schreiben erlernten, und in der That wurde in Medîna,[5] wo die Juden die Lehrmeister stellten, das Schreiben mehr gepflegt, als in rein heidnischen Theilen der Halbinsel. Der den Heiden vollends mangelnde Umgang mit religiösen Schriften, brachte Juden und Christen eher in die Lage, diesen Kenntnissen obzuliegen, als die bücherlosen Araber, unter denen wohl die Kunst des Schreibens nicht unbekannt war, aber doch nur von Auserwählten geübt

---

1) Vgl. Oesterreich. Monatsschrift für den Orient, 1885, p. 137. 156. Daher die überaus häufige Zusammenstellung in Gelehrtenbiographien: fâriḍ ḥâsib, Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld, p. 117, 4. 263 ult. al-faraḍî al-ḥâsib Ibn al-Athîr X, p. 201 (ann. 511) u. a. m., z. B. al-faḳîh al-aḥsab.

2) Al-Ǵâḥiẓ, Bajân, fol. 92ᵇ; vgl. ähnliche Erzählungen aus anderen Quellen bei Kremer l. c. II, p. 159.

3) Aǵ. V, p. 191. Al-Muraḳḳish wird von seinem Vater in die Schule eines Christen in Al-Ḥîra geschickt, um die Schreibkunst zu erlernen, und den Uriasbrief, den die Dichter Al-Mutalammis und Ṭarafa dem Statthalter von Baḥrejn überbringen, konnte nur ein christlicher Jüngling, den sie unterwegs trafen, lesen. Al-Ja'ḳûbî ed. Houtsma, I, p. 240. Unter den Ijâd — in diesem Stamm war das Christenthum verbreitet — auch der Bischof Ḳuṣṣ b. Sâ'ida war Ijâdit — war, wie der Dichter dieses Stammes, Umajja b. Abî-l-Ṣalt, rühmend hervorhebt, die Schreibkunst (al-ḳalam) eingebürgert (Ibn Hisham p. 32, 6).

4) In Medîna sind die Juden Schreiblehrer der Aus und Chazraǵ. Al-Balâḏorî p. 473.

5) Ibn Ḳutejba p. 132 ult. 133 ult. 166, 16. Vgl. Jâḳût I, p. 311, 18.

wurde,[1] zuvörderst von gebildeten Dichtern, namentlich jenen, die der Verkehr mit Ḥîra und dem ġassânidischen Hof in dieser Kunst nur fördern konnte. Der Verkehr mit Persern[2] und Griechen hat dort einen das gewöhnliche Mass arabischer Bildung bedeutend überflügelnden Grad der Cultur eingebürgert, der wohl die Quelle der Bildung wurde, die sich auserwählte Culturaraber aneigneten. Ein grosser Theil der mit der Schreibkunst zusammenhängenden Nomenclatur weist auch, wie man jetzt aus Fraenkel's Nachweisen sehen kann,[3] Lehnwörter auf. Von Ḥîra sendet der Dichter Laķîṭ seinen schriftlichen Gruss (fî ṣaḥîfatin) in die Heimath;[4] die Friedensbedingungen zwischen Bekr und Taġlib wurden niedergeschrieben, aber wohl von den Organen des Königs von Ḥira, unter dessen Auspicien der Friedensschluss erfolgte und bei dieser Gelegenheit ist das Lehnwort mahâriķ (sgl. mahraķ) bemerkenswerth, welches in der bezüglichen Mittheilung benutzt wird.[5] Bezeichnend ist für die Seltenheit der Schreiber, dass ein alter Dichter einen weisen Mann, von dem er eine Sentenz citirt, als jenen bezeichnet, „der die Schrift dictirt auf Pergament, auf welches sie der Schreiber aufzeichnet."[6] Aus der Thatsache, wie primitive Schreibmaterialien man noch zur Aufzeichnung des Koran verwendete,[7] kann man einen Begriff davon bekommen, in wie unentwickelter Weise die Schreibkunst auch von jenen geübt wurde, die ihrer zu jener Zeit im Ḥigâz kundig waren;[8] und wie wenige deren zu jener Zeit gewesen sein mögen, erhellt aus dem Bericht, dass sich Kriegsgefangene der Badr-schlacht durch Schreibunterricht an Lösegeldes statt loskaufen konnten.[9] Sehr wenig Pfleger

---

1) Vgl. Kremer, Ueber die Gedichte des Labyd, p. 28. Dass die Dichter die Spuren verlassener Zeltlager mit geheimnissvollen Schriftzügen vergleichen, ist eher ein Beweis dafür, dass ihnen die Schrift etwas fremdartiges war. Darauf deutet auch die Bezeichnung al-waḥj, die in diesem Zusammenhang häufig zu finden ist, z. B. Zuhejr, Append. 4. Zu den bei Fraenkel (Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 244 ff.) angeführten Stellen füge ich hier einige charakteristische Verse hinzu: Aġ. XIX, p. 104, 14; Abû Ḏu'ejb bei Ibn al-Sikkît p. 276 (karakmi-l-dawâti jaḏburuhâ-l-kâtibu-l-ḥimjarî); Ṭarafa 12: 2. 13: 1. 19: 2; Jâķût III, p. 58, 21 (Ba'ith). Die bei Fraenkel angeführte 'Antarstelle (27: 2) ist nachgeahmt von 'Alî b. Chalîl, Aġ. XIII, p. 15, 9 u. karaķmi ṣaḥâ'ifi-l-fursi.

2) Bemerkenswerth ist kuttâb al 'aġam, Ḥam. p. 763 v. 1.

3) Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, p. 244 ff.

4) Dessen Gedichte ed. Nöldeke, Orient und Occident I, p. 708. Al-Ja'ķûbî I, p. 259, 10.

5) Ḥârith, Mu'all. v. 67. 6) Huḏejl 56: 15.

7) Fränkel l. c. p. 245 unten.

8) Scherben werden als Schreibmaterial noch zur Aufzeichnung der Gedichte des Abû-l-'Atâhijja verwendet. Aġ. III, p. 129.

9) Al-Mubarrad p. 171, 19.

solcher Kenntnisse fanden sich unter den von fremden Berührungen und Einflüssen unberührt gebliebenen, so zu sagen, unverfälschten Arabern, namentlich aber unter den Beduinen, welche die Kunst des Lesens und Schreibens bis zum heutigen Tage ganz ebenso verachten,[1] wie zur Zeit des Dichters Ḏu-l-rumma, welcher zeitlebens ein Geheimniss daraus machen musste, dass er des Schreibens kundig sei. „Bewahre es als Geheimniss — sagte er zu jemand, dem er sich unvorsichtigerweise verrathen hatte — denn bei uns wird dies als Schmach betrachtet (fa-ʾinnahu ʿindana ʿajb).[2]

Wir begreifen nach diesen Antecedentien leicht, dass der richtige Araber auch auf der durch die unmittelbaren Folgen des Islam herbeigeführten Culturstufe die höheren Wissenschaften, welche das durch die neue Religion erweckte Bedürfniss anregte, den Fremden, den neuangeworbenen ʿAǵam — wie er sie nannte — überantwortete und sein geistiges Leben am liebsten in dem alten Ideale vom „vollkommenen" Araber[3] aufgehen liess. Damit will nicht gesagt sein, dass die Araber sich der Pflege der Wissenschaft vollends verschlossen. Die Gelehrtengeschichte des Islam weist manchen echten Araber auf, der, wie z. B. Al-Muʾarriǵ aus dem Beduinenstamm der Sadûs (st. 195), nicht die letzte Stelle in der Pflege der islamischen Wissenschaften einnahm, und seine Gelehrtenlaufbahn in folgender Weise charakterisirte: „Ich kam aus der Wüste und nichts wusste ich von den Regeln der arabischen Sprache, meine Kenntniss war blosser Instinct, zuerst lernte ich die Regeln im Collegium des Abû Zejd al-Anṣârî al-Baṣrî." Derselbe machte dann grosse Reisen bis nach Merw und Nîsâbûr, wo er viel Wissenschaft verbreitete, die er auch in literarischen Werken niederlegte.[4] Aber der Araber musste sein ganzes natürliches Wesen verändern, sich in das Element fremder Bildung tauchen, wenn er in dieser

1) Vgl. Robinson, Palaestina und die südlich angrenzenden Länder II, p. 402: „aber selbst dieses (dass der Schejch der Taʿâmirabeduinen des Lesens und Schreibens kundig war) ist so unerhört und abweichend von der Bedawîn-sitte, dass die Taʿâmira dadurch in den Augen anderer Stämme herabgewürdigt wurden." Wie armselig es noch heute unter den Beduinen mit der Kenntniss der Schrift bestellt ist, auch dort, wo man ausnahmsweise sich derselben rühmt, ersieht man aus ZDPV. IX, p. 247. Wenn Wallin's Wüstendichter „bei den neunundzwanzig Buchstaben des Alphabets" schwört, ZDMG. VI, p. 190, v. 1, so zeigt er auch dadurch, dass er kein eigentlicher beduinischer Dichter ist (vgl. Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern u. s. w. p. 6 des Separatabdrucks).

2) Aǵ. XVI, p. 121.

3) S. oben p. 45, Anm. 5. In jenen Kreisen, in denen man, wie in Medîna, auch vor dem Islam unter dem Einfluss schriftkundiger Umgebung Werth auf die Aneignung der Schreibkunst legte, gehörte auch der Besitz dieser Kenntniss zu den Attributen des „Vollkommenen". Al-Balâḏorî p. 473—4.

4) Ibn Challikân nr. 755.

Weise sich zum Mann der theoretischen Wissenschaften umformte. Dies gelang nur einer kleinen Minorität, welche auf geistigem Gebiete von den neuerworbenen Fremdlingen, die ihren mitgeborenen Bildungstrieb nur auf die durch die Eroberung erzeugten Verhältnisse anzuwenden hatten, leicht überflügelt wurde.

Und in der That ist es eines der lehrreichsten Kapitel der Culturgeschichte des Islam, die stetigen Fortschritte zu verfolgen, die das Mawâlîthum im geistigen Leben des Islam machte. Wenn wir den Nachrichten der arabischen Geschichtsschreiber Glauben schenken dürften, so reichte die Betheiligung der Perser an der arabischen Bildung bis in die vormuhammedanische Zeit hinauf. Der Vorgänger jenes Bâḏân, Statthalters in Jemen, den wir oben als Zeitgenossen Muhammeds erwähnten, war Churrachosra, Sohn und Nachfolger des Statthalters Marwazân. Dieser Churrachosra soll sich in Jemen völlig arabisirt haben, er recitirte arabische Gedichte und bildete sich nach arabischer Weise; diese seine Arabisirung („taʿarrabuhu“ sagt unsere Quelle) war Ursache seiner Rückberufung.[1] Es werden unter den islamischen Religionsgelehrten auch solche Männer von persischem Ursprunge genannt, deren Ahnen nicht erst durch den Islam in Contact mit arabischem Wesen kamen, sondern zu jenen persischen Truppen[2] gehörten, die unter Sejf b. Ḏî Jazan in arabische Lande geriethen.[3] Im Islam nahm die Arabisirung der nichtarabischen Elemente und ihre Theilnahme an dem gelehrten Wesen der muhammedanischen Gesellschaft einen rapiden Aufschwung, wie dafür nicht viele Beispiele aus der Culturgeschichte der Menschheit angeführt werden könnten. Gegen Ende des I. Jhd.'s finden wir in Medina einen Grammatiker Namens Buschkest, ein Name, der ganz persisch klingt.[4] Diesen Grammatiker, der sich mit dem Ertheilen von Unterricht in seiner Wissenschaft beschäftigte, finden wir als hervorragenden Theilnehmer an dem Chârigitenaufstande des Abû Ḥamza; in Folge dieser Theilnahme wurde er auch von den Getreuen Merwân's, die ihn ausfindig machten, getödtet.[5] Eine ganze Reihe der berühmtesten Muhammedaner stammt von kriegsgefangenen Persern ab. Der Grossvater des Abû Isḥâḳ,

1) Ṭab. I, p. 1040. Aus der Zeit des Propheten ist zu erwähnen Fejrûz al-Dejlemî (st. unter ʿOthmân) vgl. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 170.

2) Banû-l-aḥrâr vgl. Aġ. XVI, p. 76; Ibn Hishâm p. 44—46; Nöldeke, Geschichte der Araber und Perser, p. 223.

3) Auf solchen Ursprung wird der berühmte Theologe Ţâwûs b. Kejsân al-Ǵanadî (st. 106) zurückgeführt, Abû-l-Maḥâsin, I, p. 289; auch Wahb b. Munabbih (st. 114), eine der grössten Stützen der biblischen Legenden im Islam. Ibn Challikân nr. 795 (IX, p. 150). Auch auf Bâḏân selber werden gelehrte Nachkommen im Islam zurückgeleitet. Jâḳût II. p. 891, 2.

4) Aġ. I, p. 114, 9 v. u. 5) ibid. XX, p. 108, 5; 110, 18 ff.

dessen Biographie des Propheten eine Hauptquelle für die Kindheitsgeschichte des Islam ist, war der Kriegsgefangene Jâsâr; desgleichen war der Vater des Abû Mûsa b. Nuṣejr, der sich in Andalusien emporschwang, und die Väter und Grossväter vieler anderer, in Politik, Wissenschaft und Literatur ausgezeichneter Männer waren kriegsgefangene Perser und Türken, die einem arabischen Stamme affiliirt wurden und durch ihre völlig arabische Nisba ihren fremdländischen Ursprung fast vergessen machten.[1] Aber auch die Beibehaltung der Erinnerung an ihren fremden Ursprung ist bei solchen arabischen Mawâlî nicht ausgeschlossen, wenn sie auch nicht gerade zu häufig vorkommt. Der arabische Dichter Abû Isḥâk Ibrâhîm al-Ṣûlî (st. 243) bewahrte in diesem seinem Familiennamen, Al-Ṣûlî, die Erinnerung an seinen Ahnen Ṣol-tekin, einen chorâsanischen Fürsten, der durch Jezîd b. al-Muhallab besiegt und seines Thrones verlustig wurde. Zum Islam bekehrt, war er einer der begeistertsten Parteigänger seines Besiegers. Auf die Pfeile, die er gegen die Truppen des Chalifen sendete, soll er die Worte geschrieben haben: „Ṣol ruft euch zu der Befolgung des Buches Gottes und der Sunna seines Propheten.“ Von diesem Türken stammt der berühmte arabische Dichter ab.[2]

Man müsste einen tiefen Griff in die Literaturgeschichte der Araber thun, wollte man nur die schlagendsten Beispiele für die Betheiligung des ʿAǵam-elementes an dem gelehrten Leben der muhammedanischen Welt anführen und seine Rolle in der Religion des Islam durch klassische Beispiele erweisen. Eine statistische Behandlung dieser Verhältnisse schlösse für alle Fälle sehr zu Ungunsten der Araber. Wir können es uns aber nicht versagen, den Einfluss des nichtarabischen Elementes auf den muhammedanischen Staat und die muhammedanische Wissenschaft durch eine synchronistische Zusammenstellung der muhammedanischen Capacitäten zur Zeit des Umajjadenchalifen ʿAbd-al-Malik zu illustriren. Dies wird uns um so leichter, als wir zu diesem Zwecke nur die Worte eines arabischen Schriftstellers mitzutheilen haben, den jene Erscheinung aufs Lebhafteste anregte. Ibn al-Ṣalâḥ erzählt in seinem Reisewerke, dass Al-Zuhrî, der berühmte Theologe, einst am Hofe des Chalifen ʿAbd al-Malik erschien und sich dem Fürsten der Gläubigen vorstellte. Folgendes bemerkenswerthe Zwiegespräch soll da zwischen dem Herrscher und dem Gelehrten stattgefunden haben:

Ch.: Woher kommst du, Al-Zuhrî? Z.: Aus Mekka. Ch.: Wer hat dort zur Zeit deiner Anwesenheit die Herrschaft über das Volk geübt? Z.: ʿAṭâʾ b. Rabâḥ. Ch.: Ist dieser Mann ein Araber, oder ein Maulâ?

---

1) Al-Balâḏorî p. 247 giebt eine interessante Liste solcher Männer.

2) Aǵ. IX, p. 21. Abû-l-Maḥâsin I, p. 747.

Z.: Ein Maulâ. Ch.: Wodurch ist es ihm gelungen, diesen Einfluss über die Mekkaner zu erlangen? Z.: Durch seine Religiosität und seine Kenntniss der Ueberlieferung. Ch.: Recht so, gottesfürchtigen und in der Ueberlieferung gelehrten Männern kommt es zu, dass sie hervorragend seien unter den Menschen. Wer ist es nun aber, der in Jemen über die Menschen hervorragt? Z.: Ṭâwûs b. Kejsân. Ch.: Ist er von den Arabern oder von den Mawâlî? Z.: Von den Mawâlî. Ch.: Wodurch hat er diesen Einfluss gewonnen? Z.: Durch dieselben Eigenschaften, wie ʿAṭâʾ.

So durchmusterte der Chalif in seinen Fragen alle Provinzen des Islam und er wurde von Al-Zuhrî darüber belehrt, dass in Aegypten Jezîd b. Abî Ḥabîb, in Syrien Makḥûl — der Sohn eines Kriegsgefangenen aus Kâbul, den eine Huḏejlitin, in deren Diensten er stand, freigelassen hatte[1] — in Mesopotamien Mejmûn b. Mihrân, in Chorâsân Al-Ḍaḥḥâk b. al-Muzâḥim, in Baṣra Al-Ḥasan b. al-Ḥasan, in Kûfa Ibrâhîm al-Nachaʿî, lauter Mawâlî, die Führerrolle in der muhammedanischen Gesellschaft inne haben. Als der Chalif sein Erstaunen über diesen Zustand ausdrückte, der dahin führen müsse, dass die Mawâlî die Herrschaft über die Araber an sich reissen und sich die letzteren unterthan machen, da sagte Al-Zuhrî: „So ist es, Beherrscher der Rechtgläubigen! Es macht dies der Befehl Gottes und seine Religion, wer sie bewahrt, der kommt zur Herrschaft, wer sie vernachlässigt, der unterliegt.“[2]

„Jedes Volk — so lässt man den Propheten sprechen, um der öffentlichen Meinung Ausdruck zu geben — hat Hilfstruppen, die Hilfe der Ḳurejsh (d. h. hier der Araber im Allgemeinen) sind ihre Mawâlî.[3] Der Prophet lässt sich die Ḳurejshiten durch ʿOmar vorstellen und als er erfährt, dass auch Bundesgenossen und Mawâlî unter ihnen seien, sagte er: ḥulafâʾ-unâ minnâ wa-mawâlînâ minnâ, d. h. unsere Bundesgenossen und unsere Mawâlî gehören zu uns; habet ihr nicht gehört, dass am Tage der Auferstehung die Gottesfürchtigen (gleichviel welcher Abstammung sie seien) diejenigen unter euch sind, welche mir am nächsten stehen?[4] — Al-Buchârî

1) In unserer Erzählung wird Makḥûl als nubischer Sclave bezeichnet (ʿabd nûbî). Bei Ibn Challikân nr. 749 wird sein Ursprung von Sind hergeleitet; sein Name ist ursprünglich Shahrâb b. Shâḏil. Er war Lehrer des Auzâʿî und wurde durch seinen Scharfsinn im Rechtsspruch berühmt.

2) Al-Damîrî II, p. 107. Eine ähnliche Erzählung wird in Al-ʿIḳd II, p. 95—6 mitgetheilt, das Zwiegespräch wird aber dort zwischen dem Statthalter ʿÎsâ b. Mûsâ und dem Theologen Ibn Abî Lejla geführt.

3) Aḥmed b. Ḥanbal bei Al-Ṣiddîḳî fol. 67ᵇ inna li-kulli ḳaum mâdda wa-mâddat Ḳurejsh mawâlîhim.

4) ibid. fol. 69ᵃ.

hat einen eigenen Paragraphen darüber, dass man den Mawâlî Richter- und Verwaltungsämter verleihen dürfe. Es ist bezeichnend, dass der in demselben enthaltene Bericht, dass auch in den ältesten Zeiten des Islam, angesichts echter Ḳurejshiten von grossem Ansehen, die Mawâli jenen gleichgestellt wurden, von Nâfiʿ (st. 116), dem Maulâ des Ibn ʿOmar, herrührt.[1] Solche Berichte hatten die Aufgabe, den Arabern gegenüber die Stellung der Fremden im Staatsleben[2] zu rechtfertigen. Und den ʿOmar lässt man auf den Vorwurf, dass er einen Maulâ zum Statthalter von Wâdi-l-ḳurâ einsetzte, antworten: Er liest das Buch Gottes und kennt die Gesetze. Hat denn nicht euer Prophet gesagt, dass Gott durch diesen Koran diese erhöht, jene erniedrigt?[3] So haben sich die Pietisten mit dem Ueberhandnehmen der fremden Elemente abgefunden.[4]

Keinem von den eben angeführten fremdländischen muhammedanischen Gelehrten hätte je ein frommer Glaubensgenosse den Vorwurf gemacht, er sei als Fremdländer dem Stammaraber gegenüber auf niedrigerer Stufe. Die Thatsache, dass alle diese fremdländischen Autoritäten des Islam in der Kirchensprache des Glaubens so festen Fuss fassten, wie der echteste Abkömmling Ismaels, dass sie sogar zur wissenschaftlichen Behandlung dieser Sprache mehr beitrugen, als die Angehörigen jener Rasse, in welcher dieselbe einheimisch war, bot ihnen begründeten Anlass, den Rassenunterschied noch leichter zu überbrücken. Natürlich muss auch dies kein Kleinerer als Muhammed selbst aussprechen: „O ihr Menschen“, so lassen sie den Propheten sprechen, „fürwahr, Gott ist ein Gott, und aller Menschen Urahn ist derselbe Urahn, die Religion ist dieselbe Religion, die arabische Sprache ist weder Vater noch Mutter irgend eines von euch, sie ist nichts anderes als

---

1) B. Aḥkâm nr. 25 vgl. oben S. 109, Anm. 3.

2) Vgl. die aus Al-Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, p. 332 bei Kremer, Culturgeschichte II, p. 158 Anm. 2 angeführte Stelle.

3) Bei Al-Fâkihî, Chroniken der Stadt Mekka, II, p. 36.

4) Unter den anekdotenhaften Erzählungen, welche dem Ahnenstolz der Araber gegen die Mawâlî entgegengesetzt wurden, ist auch die Erzählung des Shuʿbî von der Begegnung des ʿAbdallâh b. al-Zubejr mit einem Maulâ Namens Ḏakwân (wohl ein Anachronismus, wenn der im Jahre 101 verstorbene fromme Maulâ des Ġaṭafânstammes, Abû-l-Maḥâsin I. p. 274, gemeint sein soll) am Hofe des Muʿâwija zu verzeichnen. Der stolze Ibn al-Zubejr verschmäht es, dem Maulâ Rede und Antwort zu stehen. „Keine Antwort giebt es für diesen Sclaven!“ Dieser aber motivirt seine Entgegnung, dass „dieser Sclave besser ist, als du“ mit muhammedanischen Sätzen zu Gunsten der Mawâlî. Die Erzählung lässt auch den Chalifen Partei nehmen für den Maulâ. Al-ʿIḳd II, p. 138. ibid. p. 152 findet man eine Anekdote, welche den Zweck hat, zu lehren, dass der Maulâ der überirdischen Seligkeit in höherem Masse theilhaftig werden kann, als ein Stammaraber.

eine Sprache. Wer arabisch spricht, ist demnach Araber."[1] „Wer den Islam annimmt von (den Bewohnern) Fâris' ist (soviel wie ein) Ḳurejshite."[2]

Wie tief man diese Thatsache schon in den frühen Zeiten des Islam fühlte und wie sehr man bestrebt war, sich mit derselben auseinanderzusetzen, zeigt der Umstand, dass man Traditionen ersann, in welchen man Muhammed selbst die eben erwähnten Verhältnisse des Islam mit prophetischem Blick vorhersehen liess. „Wir sassen — so lässt man Abû Hurejra erzählen — beim Propheten, als ihm eben die Sûra „Al-Ǵumuʿa" geoffenbart wurde. . . . Unter uns befand sich Selmân der Perser. Der Prophet legte seine Hand auf Selmân und sprach: Wenn der Glaube sich bei dem Plejadengestirn befände, so würden Leute von diesem Volke[3] (den Persern) ihn erreichen."[4] Später bezog man diesen Ausspruch auf die Wissenschaft und variirte ihn also: „Wäre die Wissenschaft an die Enden des Himmels geknüpft, so würde sie ein Volk von den Leuten in Fâris erreichen."[5] Man erzählt folgenden Traum des Propheten: Er sah, als ob ihm schwarze und weisse Rinder nachliefen; die weissen Rinder waren von so grosser Anzahl,[6] dass man die schwarzen gar nicht mehr bemerken konnte. Abû Bekr, dem der Prophet diesen Traum zur Deutung vorlegte, erklärte denselben in folgender Weise: Die Schwarzen sind die Araber und die Weissen sind die Nichtaraber (ʿaǵam), die nach jenen zum Islam übertreten werden; sie werden sich in so grossen Massen bekehren, dass man die Schwarzen gar nicht mehr bemerken wird.[7]

III.

Wir haben hier wieder Traditionsaussprüche gesehen, welche unverkennbar die Marke jener Kreise tragen, die sich gegen die neidische Eifersucht der Stockaraber eben durch die Erdichtung und Verbreitung solcher Sentenzen zu schützen suchten. Denn — wir müssen hier darauf zurückkommen — die von den Pietisten und Persern gern propagirte Lehre des Propheten von der Gleichheit aller Menschen, ob Nord- ob Südaraber, ob Araber oder ʿAǵamî, fand bei den Vertretern der alten Ideen des heidnischen

---

1) Ibn ʿAsâkir bei Al-Ṣiddîḳî fol. 90ᵇ. Ich führe diese Tradition in diesem Zusammenhange an, obwohl sie wahrscheinlich späteres Fabricat ist (Ibn ʿAsâkir lebte 499—564); es leidet keinen Zweifel, dass fromme Muhammedaner auch früher so dachten.

2) ibid. fol. 38ᵇ: man aslama min Fâris fa-hua Ḳurejsh.

3) In einer spätern Version ausdrücklich: von den ʿAǵam (Al-Damîrî II, p. 525).

4) B. Tafsîr nr. 301 zu Sûre 62. 5) Bei Ibn Chaldûn I, p. 478.

6) Flügel liest li-shirratihim und übersetzt: „wegen ihrer Schlechtigkeit", dies muss man in „li-kathratihim" — wegen ihrer grossen Anzahl — corrigiren.

7) Al-Thaʿâlibî, Vertr. Gefährte, nr. 313.

Araberthums taube Ohren. Ein Schwesternsohn des Chalifen musste den Spott seiner Zeitgenossen darüber ertragen, dass seine Ahnfrauen aethiopischen Ursprunges waren.[1] Der Maulâ Zijâd al-a'ğam[2] (Mitte des I. Jhd.) hört von den Arabern, die ihm nicht wohl gesinnt sind, spöttische Worte ob seiner obscuren Abstammung[3] und man versäumte nicht, ihn mit der den Persern zugemutheten Blutschande zu verspotten.[4] Freilich hatte sich dieser Maulâ im Araberthum sehr heimisch gemacht, manchen arabischen Stamm mit unbarmherzigem Hiğâ' verfolgt[5] und sich vermessen, Spottverse gegen die Abstammung reiner arabischer Stämme zu verbreiten. Auch denjenigen Arabern, die ihn verspotteten, ging er nicht aus dem Weg, vielmehr zahlte er ihnen mit schonungsloser Satire heim:

„Wenn das Kleid eines Jashkurî dein Kleid berührt, so darfst du Gottes Namen nicht aussprechen, ehe du dich reinigst;

„Giebt es einen Stamm, den die Schmach tödten könnte, so müsste sie zweifellos den Jashkur-stamm tödten."[6]

„Ich staune — so erwidert er auf den gegen ihn gemünzten Spott — dass ich einen 'Anazî, der mich verspottet, nicht durchprügle."[7]

Selbst das Blut des Maulâ soll — nach der Aeusserung eines Arabers von den Banû Shejbân — von dem des Stammarabers ganz verschieden sein, so dass man, wenn beider Blut vergossen wurde, nach ihrem Tode einen Unterschied machen könne.[8] Nur vereinzelt und ganz ausnahmsweise wird von den Vertretern des Araberthums, zumal den Dichtern, ein freundliches Wort für die Mawâlî eingelegt.[9] Vielmehr ist die arabische Poesie, besonders die der Umajjadenzeit, voller Schmähung und Verachtung gegen diejenigen, in deren Adern nicht das Blut arabischer Ahnen fliesst. Der Dichter Al-Achṭal glaubt Araber, die er erniedrigen will, nicht wirksamer schmähen zu können, als wenn er sie Leute von Azkubâd (einem Ort im Distrikt Mêsân) nennt,[10] d. h. ihnen den arabischen Charakter abspricht und

---

1) Ibn Durejd p. 183.

2) Aber nicht wegen seines Ursprungs, sondern wegen seiner stotternden Aussprache wurde ihm das Epitheton gegeben. Aġ. XI, p. 165, 8; XIV, p. 102. Al-'Iḳd III, p. 296.

3) Ḥam. p. 678, v. 2. Besonders ist es der Dichter Al-Muġîra b. Habnâ', der ihm in dem zwischen ihnen obschwebenden Hiğâ' stets den Fremdländer, der sich ins Araberthum einschmuggelt, vorhält. Aġ. XI, p. 166, 16 ff.; 167, 20; 168, 8 'ilğ mu'âhad.

4) Aġ. XIII, p. 62, 6. 5) z. B. Ibn Challikân nr. 298 u. a. m.

6) Aġ. XI, p. 171 unten. Diese Satire wird noch viel später in einer Sammlung von Spottversen gegen arabische Stämme benutzt. Journ. asiat. 1853, I, p. 551.

7) Bei Sîbawejhi ed. Derenbourg II, p. 313, 13. 8) Aġ. XXI, p. 209.

9) Ich habe das Gedichtchen eines Ungenannten in der Ḥam. p. 514 im Auge.

10) Jâḳût I, p. 233, 6.

sie nach Persien verweist;[1] dahin zu gehören, galt ihnen als nicht sehr ehrenhaft. Charakteristisch ist es, dass — und zwar noch in viel späterer Zeit — der Maulâ Abû-l-ʿAtâhijja selber einen arabischen Gegner, den Dichter Wâliba, welcher der Lehrmeister des Abû Nuwâs war, damit schmäht, dass es besser wäre, wenn er unter die Mawâli ginge, da er nicht würdig sei, unter Arabern zu stehen.[2] Und dennoch galt es gegenüber der Zugehörigkeit zu den Persern schon als Rangeserhöhung, der Maulâ eines arabischen Stammes zu werden. Isḥâḳ al-Mauṣilî (unter Hârûn al-Rashîd), der sich einen Abkömmling der Banû-l-aḥrâr nannte, konnte, solang er nicht einem arabischen Stamm affiliirt war, von dem Araber Ibn Ǵâmiʿ damit geschmäht werden, dass man sich nicht zu fürchten brauche, widerlegt zu werden, wenn man den Isḥâḳ ein Hurenkind nennt. Erst seine Affiliation an den Stamm der Chuzejma schützte ihn vor solcher Schmähung, und er durfte sagen:

„Wenn auch die Aḥrâr mein Stamm sind und mein Rang: die Schmach wird mir nur durch Châzim und den Sohn des Châzim abgewehrt.“[3]

Als Maulâ fand er wenigstens Halt und Vertheidigung in dem Stamm, dem er affiliirt war; aber weit war er davon entfernt, dem Araber gleichgeachtet zu sein.

Noch geringschätzender war die Gesinnung, die man solchen Mawâlî entgegenbrachte, die nicht einmal Clienten einer rein arabischen Familie waren, sondern — wie sich dies häufig ereignete — wieder zu einer andern, in guter socialer Stellung befindlichen Maulâ-familie im Verhältniss der Clientel standen. Al-Farazdaḳ verhöhnt den ʿAbdallâh al-Ḥaḍramî, der sich erkühnt hatte, seine Gedichte zu kritisiren, mit den Worten:

„Und wäre ʿAbdallâh ein Maulâ, so machte ich ein Spottlied auf ihn, aber ʿAbdallâh ist Maulâ von anderen Mawâlî (und deshalb zu niedrig für meinen Spott).“[4]

Man lese nur den hieher gehörigen Abschnitt des philologischen Werkes von Al-Mubarrad und man wird sich von Schritt auf Schritt überzeugen, dass die Stimmung jenes Zeitalters hinsichtlich der Mawâlî sich nicht im geringsten von den Gesinnungen jener heidnischen Recken unterscheidet, die ihre Wüste für die Quelle aller ethischen Vollkommenheiten priesen. Bildet jemand — und dies erst in ʿabbâsidischer Zeit — eine Ausnahme durch seine Sympathien für die Mawâlî,[5] so wird dies wie ein

---

1) Al-Tebrîzî, Comment. zu Ibn al-Sikkît (Leidener Hschr. nr. 597) p. 465, man vgl. auch Aǵ. XVII, p. 65, 23; dort sagt Ibn Mufarriǵ zu der Familie des Zijâd b. abîhi: waʿirḳun lakum fî âli Mejsâna jaḍribu.

2) Aǵ. XVI, p. 149. 3) Aǵ. V, p. 56 unten.

4) Ibn Ḳutejba, in Nöldeke, Beiträge z. K. d. Poes., p. 32; 49, 10.

5) Aǵ. XX, p. 96 Jûsuf b. al-Ḥaǵǵâǵ.

Wunder der Aufzeichnung werth befunden. Und der gehässige Ton der Dichter ist nur ein Spiegelbild jener socialen Zurücksetzung der Mawâlî, von welcher uns v. Kremer eine erschöpfende Schilderung vorgeführt hat.[1]

Selbst auf Grabsteinen von Mawâlî wird diese Besonderheit ihres genealogischen Verhältnisses ersichtlich gemacht; N. b. N. Maulâ des N....[2] In Kûfa (unser Zeugniss bezieht sich auf das II. Jhd.)[3] scheint man die Mawâlî veranlasst zu haben, ihre Andacht in einer besondern Moschee zu verrichten; auch scheinen sie in Provinzen, wo sie in dichten Massen vorhanden waren (unser Beispiel ist aus Chorâsân), eine corporative Einheit gebildet zu haben.[4] Man machte sich über die Sprachfehler der Mawâlî gerne in der verletzendsten Weise lustig; man that empört, wenn ein Fremdländer es sich herausnahm, einen Araber in Sachen der arabischen Sprache und Poesie meistern zu wollen,[5] und vergass darüber, dass ihnen die arabische Sprachkunst die bedeutendsten Grammatiker, die emsigsten Erforscher des Schatzes der alten Sprache und Literatur verdankt.[6] Der Vollblutaraber war von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die arabische Poesie ein Gebiet sei, das dem Maulâ ganz und gar unerreichbar ist. Ein Beduine äusserte einmal in der Moschee von Baṣra mit Bezug auf Basshâr b. Burd (st. 168), einen berühmten arabischen Dichter, der aus einem persischen Geschlecht in Tocharistân stammte und ein Freigelassener des Stammes ʿUḳejl war: „Wie kommen die Mawâlî zur Poesie?" Wir glauben nicht, dass die beissende Antwort des angegriffenen Dichters den Wüstensohn von seinem Dünkel geheilt habe.[7] Man hielt die Mawâlî mancher Charakterlosigkeit fähig, die man bei einem Araber für unmöglich erachtete.

> „Wer die Schande, Niedertracht und Schmach aufsuchen will — fürwahr, bei den Mawâlî findet er ihren Nacken und ihre Extremitäten (d. h. er findet sie bei ihnen ganz, von Kopf bis Fuss)."[8]

Man muthet ihnen zu, in leichtsinniger Weise falsches Zeugniss abzulegen, und erzählt eine Reihe von Anekdoten darüber, wie ihre Versuche, dies Verbrechen zu begehen, von vorsichtigen Richtern erkannt werden.[9] Und

1) Culturgeschichtliche Streifzüge, p. 21 ff.

2) Bei Wright, Kufic Tombstones in the British Museum (Proceed. of. Soc. Bibl. Arch. IX, 1887, p. 340).

3) Ṭab. III, p. 295 masgid al-mawâlî.

4) Fragmenta hist. arab. p. 19 wird Ḥajjân al-Nabaṭî (Anf. der Regierungszeit des Sulejmân) „der Vorgesetzte der Mawâlî (in Chorâsân) genannt."

5) Aġ. V, p. 61 unten.

6) Al-ʿIḳd I, p. 295 und Al-Ǵâḥiẓ l. c. an vielen Stellen, namentlich im Bâb al-alḥân; auch in einem andern Werke des Ǵâḥiẓ ist eine Auswahl zu finden (Al-maḥâsin wal-aḍdâd) Hschr. der Kais. Hofbibliothek, Mixt. nr. 94, Bl. 5ᵇ ff.

7) Aġ. III, p. 33. 8) Al-Masʿûdi VI, p. 150, 1. 9) Al-Mubarrad p. 254.

dieser herabsetzenden Gesinnung entspricht auch die gesetzliche Behandlung der Mawâlî in jener Zeit, in welcher der arabische Rassenstolz noch ungezügelt waltete. Wir besitzen Andeutungen, aus welchen man folgern kann, dass man unter den Umajjaden bis ʿOmar II. den Mawâlî, welche an den Kriegen des Islam theilnahmen, wenn möglich, den dem Stamme, dem sie zugehörten, gebührenden Antheil an der Kriegsbeute entzog. Wenn dieses Vorgehen auch nicht allgemein gültige Regel war,[1] so wurde durch die Bethätigung desselben seitens arabischer Chauvinisten (ʿaṣabijja) gerne die altarabische Anschauung zur Geltung gebracht.[2]

IV.

Bei dem Werth, den jeder Araber auf den Adel seiner Abstammung legte, welcher ihm Stolz und Ehrgefühl einflösste, ist es leicht begreiflich, dass die Abstammung eines Menschen von einer Sclavin, oder, wie man sagte, von einer, die die Heerde auf die Weide zu führen hat,[3] denselben zum Gegenstand der Geringschätzung machte in den Augen jedes stolzen Arabers.[4] Man glaubte, dass nur der Sohn einer Freigeborenen die Ehre des Stammes beschützen, den Leidenden und Bedrängten Hülfe bieten, also die Pflichten der Muruwwa ausüben könne.[5] Der Schimpf pflanzte sich durch Generationen fort, wenn man in der Ahnenreihe eines Stammes eine Sclavin nachweisen konnte. „Inna ummakum amatun“ d. h. eure Ahnfrau ist eine Sclavin, so beschimpft ein Dichter die Banû Nuḡejḥ aus dem Stamme Dârim;[6] zumal die Abstammung von einer „Schwarzen“ (man kennt ja die Geschichte des ʿAntara) konnte einem als Schimpf vorgeworfen werden.[7] Die Kinder aus Verbindungen eines Arabers mit einer Sclavin oder Freigelassenen galten wohl als legitim,[8] aber der stolze Araber mochte sie nicht als ebenbürtig betrachten, obwohl man aus der Erfahrung die That-

1) Denn wir finden z. B., dass in alter Zeit die Muhammedaner aethiopischen Ursprunges im Dîwân der Banû Chathʿam registrirt waren. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 88, 11.

2) Al-Jaʿḳûbî ed. Houtsma, II, p. 358, 8; 362, 19.

3) Mufaḍḍ. 24: 20.

4) Vgl. die Spottausdrücke: ibnu turnâ, ibnu fartanâ, Huḍ. 107: 13 und Commentar dazu (für die Erklärung dieses eigenthümlichen Wortes findet man das Material im Aġ. IV, p. 45). Vgl. Huḍ. ibid. v. 30 „meine Mutter ist ein Sclavin, wenn u. s. w.“

5) Ṭarafa 9: 8.

6) Ibn al-Sikkît p. 163. Man vgl. auch besonders Ḥassân, Dîwân p. 17, 11—12; 20, 4 u.

7) Ḥassân p. 19, 2 wa-ummuka saudâʾu maudûnatun.

8) Vgl. im Allgemeinen über diese Verhältnisse Robertson-Smith p. 73.

sache folgern wollte, dass solche Kinder geistig besonders begabt seien.[1] Muhammed hat (Sûre 4: 3) auch dies Vorurtheil theilweise gebrochen, indem er die legitime Ehe mit einer freigesprochenen Sclavin der mit einer freigeborenen Araberin gleichstellte. Aber wie auf der ganzen Linie ihrer mit dem Stammesleben zusammenhängenden Anschauungen mochten die Vertreter des alten Araberthums auch in diesem Punkte nicht nachgeben. Der alte Araber blieb auch weiterhin unberührt von den Consequenzen der Gleichheitslehre Muhammeds und des Islam für diese in die Interessen des praktischen Lebens tief einschneidende Frage. Sowie es auch fernerhin als Titel besondern Ruhmes galt „ibnu ḥurratin", der Sohn einer freien Mutter,[2] „ibnu bejḍâ' i-l-ǵabîn" der Sohn einer Mutter mit weisser Stirn,[3] zu sein, so bleibt die arabische Poesie auch im Islam übervoll von Satiren, deren Motiv der begründete oder erdichtete Vorwurf ist, der Verspottete oder mindestens sein Ahn sei Sohn einer Sclavin.[4] „Mukarkas" war ein Spottname solcher, unter deren Ahnfrauen sich Sclavinnen fanden.[5] Es ist nicht auffallend, wenn wir erfahren, dass die Lieblingssclavin selbst von Seiten der arabischen Gattin ihres Herrn fortwährend Neckereien ausgesetzt ist, deren Gegenstand die edle Abstammung der freien Araberin ist, die Aufzählung ihres Vaters, ihres Ohms und ihres Bruders.[6]

Aus dem Kreise der concreten Vorkommnisse des alltäglichen Lebens könnte man kein treffenderes Beispiel für die diesbezügliche Gesinnung des echten unverfälschten Arabers anführen, als das Benehmen eines gewissen Al-Ḳattâl (der Mörder) aus dem Kilâbstamme, eines wüsten Gesellen, dessen Name selbst ein Zeugniss für seine wilden Lebensgewohnheiten abgiebt; er vertrat zur Zeit des umajjadischen Chalifen Merwân b. ʿAbd al-ḥakâm das alte Raubritterthum in völlig unverfälschter, durch den Islam ganz und gar nicht gezügelter Weise. Dieser Ḳattâl wollte es seinem Oheim wehren, sich mit einer Lieblingssclavin ehelich zu vereinigen, „denn wir gehören einem Stamme an, der es verabscheut, dass seine Kinder von Sclavinnen geboren werden." Er gieng so weit, diese Sclavin zu tödten, und im Process, der ihm dieses Todtschlags wegen gemacht ward, bietet sich uns das interessante Beispiel einer Leichenexhumirung und Section zu gerichtlichen Zwecken dar.[7] Wir werden diesen Widerstand des Araberthums gegen die

---

1) Al-Mubarrad p. 302. Nach Al-Aṣmaʿî sind die Kinder von nichtarabischen Frauen die tapfersten (Al-ʿIḳd III, p. 283, 14).

2) Huḍejl. 270: 30. 3) Aǵ. XI, p. 154, 3 u.

4) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 223. 5) Aǵ. XXI, p. 32, 22.

6) Aǵ. V, p. 151, 5.

7) Aǵ. XX, p. 165. Vgl. den Vers des Ḳattâl bei Sîbawejhî ed. Derenbourg II, p. 98, 7. 198, 6; die zweite Hälfte ist dort verschieden von Aǵ. ibid. 162, 6 v. u.

Gleichheitslehre des Islam milder beurtheilen, wenn wir in Betracht ziehen, dass der Islam selbst in der rechtlichen Betrachtung des Sclavenwesens sehr viele Residuen der altheidnischen Anschauungsweise weiter mit sich führte.

Zwar kann nicht geleugnet werden, und dies ist von vielen Darstellern des Islam des öftern betont worden, dass der muhammedanische Geist dazu beitrug, den Gläubigen eine milde Behandlung der Sclaven zur Pflicht und zum innern Bedürfniss zu machen[1] und ein Verfahren zu fördern, dessen Wurzeln bis zu den ältesten Documenten des Islam zurückreichen.[2] In den kanonischen Gesetzschulen — mit Ausnahme der ḥanbalitischen — wird zwar gelehrt, dass die Zeugenschaft eines Sclaven nicht gültig sei; aber sie stehen damit im Widerspruche mit den älteren Lehren der Traditionarier, welche dieselbe als vollgültig anerkennen, und dabei hören wir Aeusserungen wie die folgende: Ihr alle seid ja nichts anderes als Sclaven und Sclavinnen.[3] Aber nichtsdestoweniger müsste auch eine noch so weit gehende Apologie des Islam zugestehen, dass sich die Gründer desselben zu der Lehre von der vollen moralischen Gleichachtung des Sclaven nicht erhoben haben. Der Sclave blieb in Bezug auf die ethische Beurtheilung ein tiefer stehendes Wesen. In keinem Punkte äussert sich diese Betrachtung der Sache einschneidender, als in der Auffassung des Islam von der Verantwortlichkeit des Sclaven für sein sittliches Thun. Lehrt ja Muhammed, dass eine unzüchtige Sclavin nur die Hälfte der Strafe erhält, die über eine Freigeborene in ähnlichem Falle verhängt würde (fa ʿalejhinna niṣfu mâ ʿalâ-l-muḥṣanât),[4] und daraus wird der Grundsatz abgeleitet, dass das „Ḥadd" des Sclaven in jedem Falle nur das halbe Ausmass der über den Freien verhängten Strafe ausmachen dürfe.[5] Mâlik b. Anas beruft sich auf die Praxis der Chalifen ʿOmar und ʿOthmân, indem er lehrt, dass der Sclave, welcher das Weinverbot überschreitet, nur die Hälfte der Geisselschläge erhält, die der Freie erhielte, der sich dieser Sünde für schuldig bekennt.[6] In diesen Kleinigkeiten prägt sich in unverkennbarer Weise die

1) Gegenüber schiefen und ungerechten Urtheilen der meisten Reisenden darf aus neuerer Zeit verwiesen werden auf Oscar Lenz, Timbuktu I, p. 204, Snouck-Hurgronje in den Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, XIV, p. 151 und desselben Aufsatz Een Rector der Mekkaansche Universiteit (Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde, 1887, nr. 5) p. 33 des Sonderabdrucks.

2) B. ʿAtḳ nr. 15. 16. Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 217.

3) Shahâdat nr. 13 und dazu Al-Ḳasṭalâni IV, p. 437.

4) Sûre 4: 30.

5) Vgl. ein Beispiel Aġ. XIII, p. 152, 8 v. u. Die Casuisten lehren in Folge davon, dass die Steinigungsstrafe über Sclaven überhaupt nicht verhängt werden könne, da man diese Strafe nicht halbiren könnte. Al-Bejḍâwî I, p. 205, 1.

6) Al-Muwaṭṭaʾ IV, p. 24.

Erscheinung aus, wie die Gleichheitslehre des Islam in Lehre und Leben nicht zu consequenter Durchführung gelangen konnte und dass altererbte Vorurtheile der Gesellschaft auf diesem Gebiete ihre Spuren zurückgelassen haben. Es sollte dies nur zur Beleuchtung des Vorurtheils der Araber gegen Ehen angeführt werden, wie es jene war, die den aristokratischen Fanatismus des Ḳattâl aufregte.

Sehr lange dauerte es, bis diese Vorurtheile völlig abgethan wurden. Aber das Schwinden derselben hatte andererseits die Herabsetzung der Würde der Frau im Gefolge. Um die Gleichstellung der Menschen, deren Abstammung mütterlicherseits nach altarabischen Begriffen keine edle und der väterlichen Abstammung ebenbürtige genannt werden konnte, theoretisch zu begründen, gewöhnte man sich an die Anschauung, welche ein Dichter in folgende Worte gekleidet hat:

„Schmähe den Mann nicht darüber, dass er eine Mutter hat von den Griechen, oder eine Schwarze oder eine Perserin,

„Denn die Mütter der Menschen sind nur Gefässe, welchen man zur Aufbewahrung anvertraut war; für den Adel sind die Väter.“ [1]

Analogien für diese Auffassung bieten in anderer Richtung die Literaturen vieler Völker; bei Legouvé [2] findet man eine stattliche Anzahl von Parallelstellen aus der indischen und griechischen Literatur für diesen Gedanken, der aber nirgend mehr als im muhammedanischen Orient das Leben der Gesellschaft corrumpirt hat, obwohl er ursprünglich aus dem Kampfe gegen ein Vorurtheil hervorgegangen ist.[3]

Die Gleichgültigkeit der mütterlichen Abstammung war in der mittleren Zeit der ʿAbbâsiden bereits eine abgethane Frage.[4] Unter den ʿabbâsidischen Chalifen waren nur drei, Al-Saffâḥ, Al-Manṣûr und Al-Mahdî, Söhne von freien Müttern, die übrigen alle hatten Sclavinnen zu Müttern.[5] Aber wir müssen auch auf die vorbereitenden Momente eingehen.

---

1) Al-ʿIḳd III, p. 296.

2) Histoire morale des femmes (3. ed.) p. 214—220.

3) Dass die oben angeführten Worte des anonymen Dichters nicht bloss den individuellen Gedanken desselben darstellen, sondern einer allgemeinen Ansicht entsprechen, ersieht man daraus, dass im Volksbuch Sîrat ʿAntar II, p. 63, Mâlik, der dem Shaddâd gegenüber die Gleichberechtigung des von einer schwarzen Sclavin geborenen ʿAntar fordert und den zögernden Shaddâd bereden will, dies als Sunna unter den Arabern einzubürgern, auf ihn mit folgendem Argument einzuwirken sucht: „Ist doch das Weib nichts anderes, als ein Gefäss, in welchem der Honig aufbewahrt wird; hat man den Honig ausgehoben, wird das Gefäss beseitigt und nicht mehr in Betracht gezogen.“ Vom Standpunkte des arabischen Patriciers weist Shaddâd diese Zumuthung mit folgenden Worten zurück: „Dolchstösse wären mir erträglicher, Mâlik, als solche Rede.“

4) Kremer, Culturgesch. d. Orients, II, p. 106.

5) Vgl. ZDMG. XVI, p. 708.

Die Thatsache, dass aus den Kriegen der arabischen Muhammedaner gegen Nationen von anderer Rasse eine Menge von kriegsgefangenen Frauen[1] in den Besitz der arabischen Magnaten fiel, gab der Frage immer mehr actuelle Bedeutung: was von Kindern zu halten sei, die von nichtarabischen Müttern stammen. Innerhalb der Frage kamen infolge der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse verschiedene Combinationen vor; konnte doch die nichtarabische Frau eine kriegsgefangene Sclavin oder die Tochter eines Maulâ u. s. w. sein. Im Sinne der muhammedanischen Lehre (man sehe z. B. Koran 2: 22) war die Frage bald entschieden und man konnte sich ja geradezu auf Eheschliessungen des Propheten selbst berufen. Al-Ḥusejn, der Enkel des Propheten, ehelichte eine kriegsgefangene Perserin — man sagt, eine persische Prinzessin —, die ihm als Beuteantheil zufiel, und dieser Ehe entstammte Zejn al-ʿÂbidîn, und die Frommen sagten später mit Bezug auf diese Ehe und ihre Frucht: alle Menschen würden gerne Sclavinnen zu Müttern haben.[2] Die Theologen beriefen sich darauf, dass ja auch Ismâʿîl, der Ahn aller Araber, der Sohn der ausländischen Sclavin Hagar gewesen sei, während die freie Sarah die Ahnfrau des verachteten jüdischen Volkes ist.[3]

Bei dieser pietistischen Aufopferung der Familienideale des Araberthums beruhigten sich aber die altaristokratischen Kreise nicht. Es ist uns mit Bezug auf Al-Ḥusejn's obenerwähnte Ehe eine Erzählung überliefert, die, so sehr sie auch unhistorisch sei, den Conflict zwischen arabischer und muhammedanischer Gesinnung auf diesem Gebiete in kräftiger Weise widerspiegelt. Der Chalif Muʿâwija — so wird erzählt — hielt einen Späher in Medina, der ihm über die dortigen Zustände und Begebenheiten Bericht erstatten musste. Dieser Späher sandte einmal folgenden Bericht an den Chalifen: Al-Ḥusejn, der Sohn des ʿAlî, gab einer seiner Sclavinnen die Freiheit und nahm sie sodann zur Ehefrau. Hierauf erliess der Chalif folgendes Sendschreiben an den Sohn des ʿAlî: „Es wird mir berichtet, dass du mit Uebergehung von deinesgleichen aus ḳurejshitischem Geblüte deine Sclavin geehelicht hast, obwohl es gebührlicher wäre, dein Geschlecht durch

1) Arabische Frauen durften im Islam nicht als Kriegsgefangene behandelt werden, B. Maġâzî nr. 70, vgl. Al-Tebrizi zu Ḥam. p. 17, 11. Dass der dort ausgesprochene Grundsatz auf Araber bezogen wurde, ist aus der vollständigen Fassung desselben ersichtlich Aġ. XI, p. 79 ult. „la sibâʾa fî-l-islâm wa-lâ riḳḳa ʿalâ ʿarabîjjin fî-l-islâm." Hingegen werden von Ḥârith, Muʿallaḳa v. 31, die erbeuteten Frauen vom Tamîmstamme Mägde (imâʾ) genannt, vgl. Aġ. XXI, p. 97, 1.

2) Al-Jaʿḳûbî II, p. 364, vgl. Ibn Challikân nr. 433 ed. Wüstenf. V, p. 4.

3) Al-ʿIḳd II, p. 145 unten, noch weitläufiger ibid. III, p. 296. Al-Jaʿḳûbî l. c. p. 390.

jene fortzupflanzen und es dir zum Ruhme gereichte, dich mit jenen zu verschwägern. Trotzdem hast du weder Rücksicht auf deine eigene Reputation genommen, noch aber warst du auf die Reinheit deiner zukünftigen Nachkommenschaft bedacht.“ Diesen Erlass beantwortete Al-Ḥusejn mit folgenden Worten: „Dein Schreiben und dein Verweis darüber, dass ich meine Freigelassene geheirathet und meinesgleichen verschmäht habe, sind an mich gelangt. Es giebt jedoch über den Propheten Gottes hinaus kein Ziel im Adel und nichts Begehrenswerthes in der Abstammung. Die ich geehelicht, war früher mein Besitz (mulk jamînî, mit Hinblick auf Sure 4: 3 u. a. m.), nun ist sie aus meiner Gewalt ausgetreten durch einen Act (der Freilassung), durch dessen Vollziehung ich Gottes Belohnung zu erreichen gehofft, dann habe ich sie wieder in mein Haus gebracht im Sinne der Sunna des Propheten. Jawohl, Gott hat durch den Islam die Niedrigkeit aufgehoben und durch denselben die Schmach niedriger Abstammung getilgt. Schmach bringt über den Muslim nur die Sünde, und Schande ist nur die Schande der Barbarei.“ Als Muʿâwija den Brief zu Ende gelesen hatte, reichte er denselben seinem Sohne Jezîd. Nachdem ihn auch dieser gelesen hatte, sprach er: „Gar arg brüstet sich dir gegenüber dieser Ḥusejn!“ „Nicht doch“ — entgegnete der Chalif —, „aber es sind die scharfen Zungen der Banû Hâshim,[1] welche die Felsen spalten und das Wasser aus dem Meere schöpfen.“[2]

Die historischen Berichte erzählen uns nichts von diesem dem Ḥusejn durch Muʿâwija ertheilten Verweise; die Nachricht wird auch dadurch verdächtig, dass für dieselbe Erzählung anderwärts die Rolle des Ḥusejn seinem Sohne ʿAlî und die des zurechtweisenden Chalifen dem ʿAbd al-Malik zugetheilt wird.[3] Es ist nicht zu zweifeln, dass wir es mit einer tendentiösen Erdichtung zu thun haben, der aber der Werth als culturgeschichtliches Document nicht abzusprechen ist. Die Theologen geben in ihrer Weise in obiger Erzählung ein Bild des Widerstreites der Gesinnung des frommen Muhammedaners gegen die des stammesstolzen Arabers, eine Gesinnung, die den echten Araber in umajjadischer Zeit in noch ganz mächtiger Weise durchdrang. In dem Munde des Dichters Al-Farazdaḳ ist ein Spottwort: „Jâ ibn al-fârisijja“ d. h. „o du Sohn einer persischen Frau“[4] — (ebenso wie noch viel später in dem Volksroman des ʿAntar eine missliebige Person mit der Benennung ibn al-ifranğijja (Sohn einer Frankin!)

---

1) Vgl. die Zungen der Ḳurejsh, Al-Fâkihî, Chron. d. Stadt Mekka II, p. 39, 16.

2) Zahr al-âdâb I, p. 58 nach älteren Quellen. 3) Al-ʿIḳd III, p. 296.

4) Aġ. XIX, p. 7, 4, nach ibid. II, p. 77 war die Mutter des hier verspotteten Ibn Majjâda eine Berberin, nach anderen eine Ṣaḳlabijja.

geschmäht wird),[1] — und derselbe Al-Farazdaḳ hört den gegen ihn gemünzten Spott seines Rivalen Ǵerîr darüber, dass seine Urgrossmutter eine persische Sclavin gewesen sei.[2] Aber selbst diese Daten zeigen ja, wie unmöglich es wurde, dass bei dem eingetretenen Umschwung der Verhältnisse im muhammedanischen Staat, bei der immer fortschreitenden Rassenkreuzung der Bevölkerung die altarabischen Stammesvorurtheile aufrecht bleiben.[3]

Noch strenger und unbeugsamer war die Anschauung der Araber in der ersten Zeit des Islam in Betreff der Kehrseite des bisher betrachteten Verhältnisses, nämlich in Betreff der Verheirathung einer freigeborenen Araberin mit einem Fremdländer. Die Verhältnisse in grossen muhammedanischen Städten mussten ja auch diese Frage oft zu actueller Bedeutung erheben: soll eine Araberin eines Maulâ Ehefrau werden?[4] In alten Zeiten galt es als ziemlich selbstverständlich, die Möglichkeit einer freiwilligen Verehelichung der Araberin mit einem, wenn auch noch so hochgestellten Ausländer auszuschliessen.[5] Al-Nuʿmân, König von Ḥîra, und seine arabischen Unterthanen weigern sich aufs entschiedenste, eine Araberin mit dem mächtigen Perserkönig zu verheirathen. „Sie geizen mit den Frauen gegen andere Nationen, sie ziehen Entbehrung und Nacktheit der Sättigung und dem Luxus vor, sie geben den Wüstenwinden den Vorzug vor den Wohlgerüchen Persiens, das sie einen Kerker nennen.[6] Das vielbesprochene schöne Gedicht, welches angeblich die kelbitische Gattin des ersten Umajjaden-

1) ʿAntarroman III, p. 170. ʿAntar's Nebenbuhler, ʿAmmâra, wird unter anderen Spottnamen so genannt.

2) Ibn Ḳutejba, Kitab al-shiʿr wal-shuʿarâʾ (Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, Bl. 97b.

3) In viel späterer Zeit verfolgt der ʿAntarroman die Tendenz, mit ʿAntar — einem jener Helden, von welchen die Bemerkung Renan's, Hist. du peuple d'Israel, I, p. 328, gilt — gegen die letzten Reste des altarabischen Vorurtheils anzukämpfen; darin liegt die höhere culturgeschichtliche Bedeutung dieses merkwürdigen Volksbuches.

4) In der Entstehungszeit des Islam, in welcher der Kampf für den neuen Glauben die Mitglieder der kleinen Gemeinde verbrüderte, ohne dass man viel um die genealogischen Verhältnisse der Kämpfer sich kümmerte, wurde die Frage nicht aufgeworfen. Belehrend für diese Verhältnisse ist das Beispiel des Bedr-Kämpfers Sâlim, eines Maulâ mit sehr verworrenem genealogischem Charakter, den sein Patron Abû Ḥudejfa adoptirt und ihm seine Nichte zur Ehefrau giebt. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 139, Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 91. Ueber die bei dieser Gelegenheit erwähnte Art der Freilassung (sâʾibatan) s. Muw. ib. p. 264.

5) Es galt als schimpflich, ein Muḳrif zu sein, d. h. von einer reinarabischen Mutter und einem Maulâ abzustammen, Schol. zu Ḥam. p. 79, v. 1 vgl. muḏarraʿ, (im allgemeinen ein Kind, das aus einer Mesalliance entsteht, wenn auch beide Eltern Araber sind), Al-Farazdaḳ bei Al-ʿIḳd III, p. 296.

6) Aġ. II, p. 30.

chalifen, Mejsûn bint Baḥdal, verfasst haben soll,[1] in welchem das Leben in der Wüste mit dem üppigen Leben der Stadt verglichen wird,[2] klingt wie eine poetische Bearbeitung der in dieser Aeusserung der Araber hervortretenden Weltanschauung. Auch dies Gedicht schliesst mit den Worten: „Und ein schmucker Jüngling aus meinem Stamme, sei er auch ein armer Teufel, ist mir lieber als ein wohlgenährter Barbar" (ʿilǵ).[3] Freilich sollte hier unter dem Barbarn der Chalif selbst verstanden sein.

Als wie absurd es im I. Jhd. betrachtet wurde, dass ein Maulâ eine freie Araberin eheliche, ersieht man aus einer interessanten Episode der Biographie des Dichters Nuṣejb[4] (st. 108). Dieser brachte es zu solcher Achtung in dem Stamme, dessen Client er war, dass sein Sohn die Einwilligung des Oheims seines verstorbenen Patrons erhielt, als er um die Hand der Nichte anhielt. Aber Nuṣejb musste selbst einsehen, wie unnatürlich und unmöglich eine solche Ehe in den Augen der arabischen Aristokraten erscheinen müsse, und er liess seinen Sohn wegen seines verwegenen Wunsches durchprügeln, dem Oheim des Mädchens aber gab er den Rath, in seinem eigenen Interesse lieber einen Jüngling aus echt arabischem Stamm zu wählen. — Die Tochter des Dichters Al-ʿUǵejr aus dem Stamme Salûl, eines Strassenräubers, wie so viele andere arabische Dichter auch (st. 80), lehnt sich mit trotziger Energie gegen die ihr zugemuthete Ehe mit einem angesehenen Maulâ auf, und ihr Bruder unterstützt diese Widersetzlichkeit aufs kräftigste.[5] Nur wenige Mawâli werden es gewesen sein, die man besonderer Verdienste willen als völlig gleichgestellt betrachtete, wie z. B. den Ḥumrân b. Abân (st. 75), von welchem der Chalif ʿAbd al-Malik sagte, dass er als Bruder und Ohm zu betrachten sei; diesem gelang es auch, sich und seine Kinder in arabische Stämme einzuheirathen.[6] Doch die Regel war dies nicht. Die regelmässigen Verhältnisse scheint die Nachricht zu veranschaulichen, dass der Ḳâḍî Bilâl b. Abî Burda, dem Abkömmling eines Maulâ, ʿAbdallâh b. ʿAun (st. 151), mit Geisselhieben strafte, weil er sich vermass, eine Araberin zu ehelichen.[7] Erst zur Zeit der tiefsten Erniedrigung des Araberthums[8] konnte es vorkommen, dass

1) Redhouse, Journal of Roy. As. Soc., 1886, p. 268 ff.

2) Abulfeda, Annales ed. Reiske, I, p. 398; vgl. Al-Damîrî, II, p. 297.

3) Man wird viel Verwandtschaft finden zwischen dem Gedanken dieses Gedichtes und dem einer vorislamischen Dichterin, Râma bint al-Ḥuṣejn aus dem Stamme Asad, zugeschriebenen (Jâḳût III, p. 813, 4—6).

4) Aǵ. I, p. 136. 5) Aǵ. XI, p. 154. 6) Ibn Ḳutejba p. 223 oben.

7) Ibn Ḳutejba p. 245 unten.

8) Es ist bemerkenswerth, dass die Araber in Syrien noch in unserm gegenwärtigen Jahrhundert den Türken gegenüber dieselbe Anschauung bethätigten. Der letzte arabische Dorfschulze hielt es zur Zeit der Invasion des Landes durch Ibrâhîm

der ʿabbâsidische Beherrscher der Gläubigen, Al-Ḳâ'im bi-amr Allâh, seine Tochter dem Togrulbeg zur Frau geben musste, ein Verlangen, vor dessen Erfüllung der ḳurejshitische Fürst anfänglich freilich zurückschauderte[1] und welches zwei Jahrhunderte früher den simpelsten Araber empört hätte. In dieser Frage verhielten sich auch solche Kreise ablehnend, welche gegen die Heirath eines Arabers mit einer nichtarabischen Frau nichts anstössiges mehr sahen. In jenem Falle sollte die höherstehende Frau ihren Rang als Angehörige eines freien Stammes mit dem des Weibes eines in der gesellschaftlichen Rangstufe tiefer Stehenden vertauschen. Wenig Stimmen erheben sich gegen die Verpönung dieser Degradation. Als Ibrâhîm b. Noʿmân b. Beshîr al-Anṣârî seine Tochter dem auch als arabischer Dichter nicht unbedeutenden Jaḥjâ b. Abî Ḥafṣa, einem Clienten des Chalifen ʿOthmân, wohl nur der reichlichen Morgengabe von 20.000 Dirhem zu Liebe antraute, da bemächtigte sich dieser Thatsache der beissende Spott der arabischen Zeitgenossen.[2] Und als in späterer Zeit (Anfang des II. Jhd.) eine Familie aus dem Stamm der Sulejm, durch Hungersnoth von ihren Wohnsitzen fortgedrängt, sich in Rauḥâ' — im Gebiet von Bagdad — ansiedelte, da gab der Familienvater seine Tochter einem Maulâ, der um die Hand des Mädchens anhielt, zur Frau. Der Dichter Muḥammed b. Beshîr aus dem Stamm der Châriġa hielt diesen Vorfall für wichtig genug, um nach Medina zu reisen und denselben zur Kenntniss des Gouverneurs zu bringen, der den Befehl ertheilte, die eingegangene Ehe gewaltsam aufzulösen. Obendrein erhielt der junge Ehemann zweihundert Stockstreiche und Bart, Haupthaar und Augenbrauen wurden ihm rasirt — eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung —, was den armen Barbarn wohl tiefer schmerzte als das Spottgedicht, in welchem der denuncirende Poet die Stockstreiche, deren Spendung er veranlasste, mit schadenfrohem Humor besang.[3] In der That hatte die sulejmitische Familie nach den aristokratischen Begriffen der Araber etwas sehr Anstössiges begangen; denn die richtige arabische Familie wies auch zur Zeit der Noth die Verbindung selbst mit einem Araber zurück, den sie nicht für völlig ebenbürtig hielt.[4]

Pasha für schimpflich und entwürdigend, seine Tochter einem hohen türkischen Officier zur Frau zu geben. D'Escayrac de Lautour, Le désert et le Soudan (deutsche Bearbeitung, Leipzig 1855) p. 155.

1) Ibn al-Athîr ann. 454 ed. Bûlâḳ. X, p. 7, vgl. Aug. Müller, II, p. 83.

2) Al-Mubarrad p. 271, Al-ʿIḳd III, p. 298 wird statt der Tochter des Ibrâhîm al-Anṣârî, Chaula bint Muḳâtil b. Ḳejs b. ʿÂṣim erwähnt.

3) Aġ. XIV, p. 150. Das Gedicht schliesst mit den Worten: „Welches Recht geziemt den Mawâlî, als die Verschwägerung von Sclaven mit anderen Sclaven?"

4) Ḥam. p. 117 G̓az' b. Kulejb al-Faḳʿasî, vgl. oben S. 81, Anm. 4 und weiter unten gelegentlich des Hejtham b. ʿAdijj.

Die Verschwägerung der Araber mit Mawâlî wurde, wie wir sehen, als Mésalliance betrachtet und man versäumte nicht, auch die Frage zu erwägen, ob fromme Nichtaraber im Paradiese Araberinnen zu Ehegenossen erhalten können.[1] Dass man eine solche Verbindung — mindestens in diesem irdischen Dasein — als Abnormität betrachtete, ersieht man auch aus der literarischen Thatsache, dass der Philolog und Genealog Al-Hejtham b. ʿAdijj eine eigene Schrift verfasste über diejenigen Mawâlî, die sich in arabische Familien einheiratheten.[2] Die Frage, ob eine solche Verbindung zulässig sei, blieb noch lange Zeit eine Streitfrage der arabischen Gesellschaft; auch die Theologie war gezwungen, sich mit derselben eigens zu beschäftigen,[3] ein Beweis dafür, wie schwer es war, das Vorurtheil der arabischen Aristokraten trotz Koran und Sunna zu überwinden.

Es ist für die Kenntniss der Fortdauer der altarabischen Ideen in der theologischen Ausbildung des Islam nicht unwichtig, gerade auf die Stellung der hier behandelten Frage in der gesetzlichen Literatur zu achten, welche, wenn auch nicht ein untrüglich sicheres Spiegelbild der Weltanschauung jener Kreise bietet, für welche sie berechnet war, doch als belehrende Beleuchtung der Strebungen und des sittlichen Niveaus jener Kreise dienen kann, in welchen sie entstanden ist und gepflegt wurde. Ein Beispiel hiefür bietet die theologische Behandlung der Frage, die uns in diesem Abschnitte beschäftigt hat. Bekanntlich fordert das muhammedanische Gesetz von dem Walijj, d. h. dem Vormünder des Mädchens, ohne dessen Intervention es keine Ehe eingehen kann, dass er unter anderem darauf achte, dass der zukünftige Ehegenosse dem Mädchen gleichwerthig (kufû' — wir können noch nicht sagen: ebenbürtig —) sei.[4] Worin diese Gleichwerthigkeit bestehe, darüber hat man im II. Jhd. in theologischen Kreisen sehr viel gestritten,[5] und hauptsächlich dreht sich dieser Streit um die Frage, ob in diese Gleichwerthigkeit auch die genealogische Ebenbürtigkeit mit inbegriffen sei. Es ist nicht auffallend, wenn wir hören, dass der fromme Medinenser Mâlik b. Anas, der Vater der muhammedanischen Gesetzwissenschaft, aus der Frage der Gleichwerthigkeit jede genealogische Rücksicht ausschliesst: nur auf religiöse Momente komme es an, der Frömmere ist der Werthvollere. Selbstverständlich dient der berühmte Lehrsatz der Abschiedspredigt Muhammeds in der Entscheidung dieser Frage

---

1) Al-Mubarrad p. 712, 11. 2) Fihrist p. 99 ult.

3) Vgl. Al-Ṭûsî's List of Shya books nr. 53.

4) Vgl. Kremer, Culturgeschichte I, p. 521.

5) Nicht ganz genau sind die Differenzpunkte bei Al-Shaʿrânî, Mîzân II, p. 125 wiedergegeben.

als oberstes Argument.[1] Musste man ja in gesetzlicher Beziehung auch für den Fall Vorsorge treffen, dass ein Sclave (Mukâtab oder ʿAbd) eine freie Araberin zur Ehefrau hat.[2] Eine solche Verbindung ist nach der Anschauung des alten Araberthums gesellschaftlich höchst anstössig. Aber die fromme Ansicht der medinensischen Theologen, mit welcher in dieser Frage auch die Lehre der Shîʿiten im Einklang steht,[3] konnte nicht durchdringen; sie war mit dem Vorurtheile der Gesellschaft in Widerspruch und die muhammedanischen Gesetzgeber verstanden es recht gut, ihren Islam mit den Anforderungen der Gesellschaft und mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang zu bringen. Denn noch immer blieb die erste Frage des arabischen Vaters und der arabischen Mutter, die sie an den Bewerber ihrer Tochter[4] oder an einen Freiwerber richteten, der um die Hand ihrer Tochter für einen Freund anhielt,[5] ob der Bewerber die Ebenbürtigkeit (al-kafʾ) nachweisen könne, und selbst in diesem Falle pflegten sie noch specielle Stammesgesichtspunkte geltend zu machen.

In der ersten Zeit des Islam hatte sich auch nach dieser Richtung innerhalb der arabischen Gesellschaft der ausschliessende Geist der Ǵâhilijja nur wenig verändert. Im Heidenthum war ein Vater von Seiten seines Stammes des Lebens nicht sicher, wenn er seine Tochter eine Verbindung — wenn auch mit einem freien Araber — eingehen liess, die der Stamm von irgend einem Gesichtspunkt aus als unebenbürtig betrachten konnte.[6] Diese Vorurtheile hörten nicht auf. Der Ḳurejshite ʿAbd allâh b. Ǵaʿfar muss von den umajjadischen Fürsten die bittersten Vorwürfe darüber anhören, dass er seine Tochter dem Thaḳafiten Al-Ḥaǵǵâǵ zur Frau gab, obwohl dieser Mann in ansehnlicher Staatswürde stand; ja der Thaḳafite wird gezwungen, sich von der ḳurejshitischen Ehefrau zu scheiden.[7] Manche Araber waren auf ihre edle Abstammung von väterlicher und mütterlicher Seite so stolz, dass sie überhaupt nicht zugaben, dass ihnen jemand ebenbürtig sein könne. Dies wird von dem Dichter der Banû Murra, ʿUkejl b. ʿAlafa (st. 100) ausdrücklich berichtet.[8]

Die Theologen finden sich mit diesen Vorurtheilen ab. Wie Abû Ḥanîfa über unsere Frage dachte, wissen wir aus guter Quelle. Muḥammed

1) Vgl. die Reproduction der Beweisführung bei Al-Ḳasṭalânî VIII, p. 21.

2) Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 57. 262.

3) Al-Ṭabarsî, Makârim al-achlâḳ (Kairo 1303) p. 84.

4) Aǵ. XIV, p. 151, 4.

5) ibid. X, p. 53 bietet lehrreiche Details für die Kenntniss dieser Verhältnisse, vgl. auch I, p. 153, XIII, p. 34 unten, XIV, p. 64, 10 ff.

6) Aǵ. XXI, p. 142, 14.

7) Al-ʿIḳd I, p. 146, eine andere Version ibid. III, p. 292.

8) Aǵ. XI, p. 89, 2.

b. Ḥasan al-Shejbânî (st. 189), ein Schüler des „grossen Imâm“, stellt im Namen des letztern folgende Lehre auf: „Die Ḳurejshiten sind einander ebenbürtig, die (übrigen) Araber sind einander ebenbürtig; von den Mawâlî gilt folgendes: wessen Grossvater und Vater bereits Muhammedaner waren, der ist (dem Araber) ebenbürtig; wenn er aber kein Heirathsgut (mahr) bieten kann, ist er nicht ebenbürtig.“[1] Die volle Gleichstellung des Maulâ mit dem Araber und der Araber selbst mit den Ḳurejshiten, wie sie Mâlik gefordert, wird hier auch theoretisch aufgegeben, und diese Lehre wurde im ḥanefitischen Madhab getreulich reproducirt und in den abgeleiteten Codices strenger umschrieben durch die directe Aufstellung des Grundsatzes, dass bei der Beurtheilung der Gleichwerthigkeit die genealogischen Verhältnisse (al-nasab) in Betracht kommen.[2] Auch in der shâfiʿitischen Schule wird der Nasab als eines der fünf Momente betont, welche bei der Beurtheilung der Kafâʾa (Gleichwerthigkeit) nothwendig in Betracht gezogen werden müssen.[3] Es steht nichts im Wege vorauszusetzen, dass sie hierin der Lehre des Shâfiʿî selbst folge. Besonders wird bezüglich der Frauen aus der Prophetenfamilie auf die genealogische Ebenbürtigkeit grosses Gewicht gelegt und die Ueberwachung dieses Umstandes zur besondern Pflicht des Naḳîb al-ashrâf gemacht.[4] Die frommen Traditionarier haben sich selbstverständlich um solche, den Vorurtheilen der arabischen Rasse entsprechenden Zugeständnisse nicht gekümmert und sich bestrebt, der unverfälschten muhammedanischen Lehre Ausdruck zu geben. Im III. Jhd. präjudicirt Al-Buchârî durch einen in seiner Sammlung üblichen Vorgang, das objective Material der Tradition durch tendentiöse Kapitelüberschriften für eine bestimmte subjective Lehre geeignet zu machen[5], der Entscheidung der zu seiner Zeit wahrscheinlich noch viel umstrittenen Frage. Er betitelt ein Kapitel, dessen Inhalt man nur schwer als Argument für oder wider in der obschwebenden Frage benutzen kann, geradezu „Bâb: Al-akfâʾ fî-l-dîn“: „Kapitel: Die Gleichwerthigen d. h. mit Bezug auf Religiosität.“[6] Muslim scheint der Frage vollends aus dem Wege zu gehen.[7] In späteren,

---

1) Al-ǵâmiʿ al-ṣaǵîr (Bûlâḳ 1302, Marginalausgabe zu Kitâb al-charâǵ von Ḳâḍî Abû Jûsuf, vgl. den Brill'schen Catalogue périodique nr. 359) p. 32. Ihre jetzige Form, in Abwâb eingetheilt, hat die Schrift erst Anfangs des IV. Jhd.'s durch den Ḳâḍî Abû Ṭâhir al-Dabbâs in Baǵdâd erhalten (vgl. die Einleitung).

2) z. B. Al-Wiḳâja ed. Kasan 1879, p. 54, Commentarausgabe 1881, p. 125.

3) Minhâǵ al-ṭâlibîn ed. Van den Berg, II, p. 332.

4) Al-Mâwerdî ed. Enger p. 167. 5) Vgl. meine Ẓâhiriten p. 103.

6) B. Nikâḥ nr. 15.

7) Ihre Stelle wäre sonst Muslim III, p. 365. Einen Beweis dafür, wie ernst es die frommen Medinenser mit der Gleichheitslehre im Eherecht nahmen, bietet auch der Umstand, dass Mâlik die Berechtigung des Muslim, mit vier Frauen gleichzeitig

noch weiter fortgeschrittenen Zeiten scheint man die Kafâ'a-frage als völlig antiquirt betrachtet zu haben, wovon man auch Spuren in der belletristischen Literatur findet.[1]

V.

Die eben angeführten Thatsachen lehren uns zur Genüge die Gesinnung der arabischen Aristokratie in den ersten zwei Jahrhunderten des Islam kennen. Es ist nicht zu verwundern, wenn die Geringschätzung und Zurücksetzung, die den Maulâ von Seiten des aristokratischen Arabers sowohl im privaten Leben wie auch im öffentlichen Verkehr tagtäglich verletzte und kränkte, die Reaction der Maulâ-Klasse gegen diese Herabwürdigung und Geringschätzung des Werthes ihrer Mitglieder zur Folge hatte. Wir wollen nun in diesem Abschnitte sehen, in welcher Richtung diese Reaction zu Tage trat.

Viele Mawâlî machten es sich sehr leicht, die Ursache ihrer brüsken Behandlung durch die Araber durch eine Täuschung aus dem Wege zu räumen. Diese werden wohl die feigsten und kleinlichsten Seelen unter ihnen gewesen sein. War es bisher ihre dem Araberthum fremde Abstammung, was die Ursache ihrer Zurücksetzung bildete, so sollte durch erlogene Stammtafeln dies Hinderniss ihrer Gleichachtung aus dem Wege geräumt werden. Hatten ja die Mawâlî bei ihrem Uebertritt zum Islam ihre ausländischen Namen in der Regel ohnehin in arabisch klingende umgewandelt;[2] nun sollten noch unrechtmässig arrogirte Stammesnamen und genealogische Lügen den Unterschied zwischen ihnen und den Vollblutarabern vollends verschwinden lassen.

---

im ehelichen Verhältniss zu leben, auch auf Sclaven ausdehnt, während andere Gesetzlehrer — darunter auch Abû Ḥanîfa und Al-Shâfi'î — dem Sclaven nur zwei Frauen gönnen; vier seien das Privilegium der Freien. Al-Muwaṭṭa' III, p. 26 und Al-Zurḳânî z. St.

1) Fâkihat al-chulafâ' p. 49.

2) Der Grossvater des Dichters Isḥâḳ b. Ibrâhîm al-Mauṣilî hiess Mâhân; sein Sohn veränderte den Namen Mâhân in Mejmûn (Fihrist p. 140, 11, Aġ. V, 1 unten). Der Vater des Muhallab b. Abî Ṣufra hiess ursprünglich Baschara (Jâḳût II, p. 387) oder Basfarûǵ (Fragmenta hist. arabic. ed. de Goeje p. 49). Faschrâ' Aġ. XIII, p. 64 ist wohl verschrieben; an letzterer Stelle findet man die persischen Namen in dieser Familie. Man sieht, dass bei solchen Namensänderungen auf Lautähnlichkeit zwischen den alten und den neuen Namen geachtet wurde. Eine interessante Namensänderung ist die des iranischen Gelehrten Zarâdusht b. Âḏarchar in Muḥammed al-Mutawakkilî (Jâḳût III, p. 185, wahrscheinlich zu Ehren des Chalifen Mutawakkil, unter dessen Auspicien der gelehrte Perser, auf dessen mündliche Mittheilungen sich Ḥamza al-Isf. häufig beruft, seine Bekehrung vollzogen hat).

Die Verwerflichkeit dieses Vorgehens zu brandmarken, war nun nicht allein der Tendenz der Nationalaraber entsprechend, sondern die hiedurch beabsichtigte Täuschung musste auch die Missbilligung der frommen Kreise, der Theologen, ohne Rücksicht auf nationale Gesichtspunkte erfahren. Denn bereits Muhammed hatte im Koran 33: 4 den genealogischen Schmuggel verpönt[1] und er soll diejenigen, die ihre Abstammung auf einen andern als den richtigen Vater zurückführen, des Unglaubens geziehen und ihnen gedroht haben, dass ihnen der Eintritt ins Paradies verweigert würde.[2] Allerdings bezieht sich diese Verurtheilung ursprünglich auf eine besondere Art des Schmuggels, welche eine Folge der undisciplinirten Eheverhältnisse des Heidenthums war; dass nämlich Kinder, deren Vater in Folge der Freiheit, die sich ihre Mutter im geschlechtlichen Verkehr erlaubte, diesem oder jenem Vater zugeurtheilt wurden, der auch verpflichtet war, das Kind als das seinige anzuerkennen.[3] Für diese Adoption wird in der massgebenden Stelle des Buchârî der Ausdruck iltâṭa (lâṭa VIII) gebraucht, welches Wort[4] ebenso wie das sinnverwandte nâṭa (anhängen) im allgemeinen von der Uebernahme eines Fremden und dessen vollständigen genealogischen Amalgamirung mit einem andern Stamme gebraucht wird, und zwar gewöhnlich in spöttischer verhöhnender Weise. „Du bist ein Daʿijj, der an die Familie des Hâshim angebunden wurde (nîṭa), wie man ein einzelnes Trinkgefäss hinter dem Reitenden anbindet."[5] Die Vergleichung mit dem

1) Darauf bezieht sich nach einigen Exegeten auch Sûre 68: 13; andere Erklärer halten eine solche Beziehung des Koranwortes unvereinbar mit der Tendenz des Islam, genealogische Momente vollends unberücksichtigt zu lassen. Ibn Durejd p. 108. Bezeichnend ist an dieser Stelle die Benennung des Eindringlings: Zanîm (von zanama, d. i. wulstige Fleischstücke, die von Ohr und Hals der Schafe und anderer Thiere herabhängen). Shazzâz, ein Maula der Tamîmiten, wird gespottet: der Rothe (s. im Anhang) der Zanîm. Aġ. XIX, p. 163, 19 ʿabdun zanîmun laʾîmu-l-ġaddi min ʿammin wachâli, XIII, p. 53, 12 Marwân al-aṣġar spottet den Dichter ʿAlî b. al-Ġahm: Zanîmu aulâd-il-zinâʾi. Aġ. XI, p. 4, 11 v. u. muzannam, Aġ. XXI, p. 187, 7. In der spätern Sprache heisst Zanîmî geradezu ein Bastard (Dozy s. v.) und es wird dem hebr. Mamzêr gleichgesetzt; in übertragener Bedeutung bezeichnet dasselbe Wort auch einen schamlosen Menschen, wie dies aus nr. 176 der Responsen der Geʾônîm ed. Harkavy (Studien und Mittheilungen aus der kais. öff. Biblioth. St. Petersburg, IV, p. 72, 23) folgt. 2) B. Farâʾiḍ nr. 36, vgl. Manâḳib nr. 6.

3) Nikâḥ nr. 36, vgl. besonders Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 202 ff.

4) Al-Muwaṭṭaʾ ibid. p. 206 penult., in der IV. (julîṭu). Aġ. XI, p. 171 ult. Die Mutter des Dichters Suwejd al-Jashkurî war vor ihrer Ehe mit Abû Kâhil an einen Ḍubjânî verheirathet; als dieser starb, war sie bereits mit Suwejd schwanger; ihr zweiter Mann adoptirte das Kind (istalâṭa Abû Kâhil ibnahû); noch allgemeiner gebraucht bei Ibn Hishâm p. 64, 2.

5) Ḥassân b. Thâbit, Dîwân p. 37 penult. = Aġ. IV, p. 6, 8 (daʿijj, Aġ. = hagîn). Aehnliche Vergleichungen mit Benutzung desselben Ausdruckes (nîṭa, manûṭ)

„angehängten Trinkgefäss“ ist in diesem Zusammenhange sehr gebräuchlich,[1] so wie das „Trinkgefäss des Reitenden“ überhaupt zum Ausdruck einer Sache dient, die man verächtlich oder mindestens gleichgültig behandelt. Am besten ist dies ausgeführt in einem dem Propheten zugeschriebenen Ausspruch: „Behandelt mich nicht wie das Trinkgefäss des Reitenden (kaḳadaḥi-l-râkibi); der Reiter füllt das Gefäss, dann legt er es beiseite und giebt sein Reisegepäck darüber. Bedarf er des Trunkes, trinkt er aus dem Gefäss, bedarf er des Waschens, wäscht er sich daraus, bedarf er desselben gar nicht, leert er es aus; (mich dürft ihr nicht so behandeln), sondern erwähnet mich am Anfang, in der Mitte und am Ende des Gebetes.“[2] Besonders gerne wendete man, wie wir sahen, dies Bild von den unrechtmässigen genealogischen Ansprüchen in Bezug auf die Zugehörigkeit zu einem Stamm, dem man thatsächlich fremd ist, an, ein Vorgang, der sowohl im Heidenthum — als Adoption[3] —, als auch in den ersten Zeiten des Islam[4] sehr häufig gewesen sein muss; sonst hätte man im Higâ', ob mit Recht oder Unrecht, nicht gerade dies Moment zur Verunglimpfung von unbequemen Gegnern benutzen können.[5] Im Heidenthum haben manche Leute ihre Kriegsgefangenen[6] oder Sclaven adoptirt, vielleicht

---

ibid. p. 83 ult., 97, 5 v. u.; Aġ. XXI, p. 208, 2. Vgl. das Wort tanwâṭ von dieser Wurzel in einer LA. zu Ḥam. p. 249, v. 4. In derselben Bedeutung wird auch 'allaḳa gebraucht, z. B. Aġ. XIII, p. 46, 19.

1) Al-siḳâ' al-mu'allaḳ Aġ. VIII, p. 31, 18 von dem Dichter Al-Aḥwaṣ gegen Kuthejjir (st. 105) angewendet, der, obwohl er zum Stamme Chuzâ'a gehörte, um alle Welt als Ḳurejshite von den Banû Kinâna betrachtet werden wollte, und darob viele dichterische Kämpfe, aber auch manche thatsächliche Prügelei unternahm. — In späterer Zeit gebraucht Abû Nuwâs (bei Al-'Iḳd III, p. 302, 3) den Vergleich: wie das Wâw, welches dem Worte 'Amr(u) unrechtmässig angehängt ist.

2) Ḳâḍî 'Ijâḍ, Al-Shifâ' (lith. Ausg. Konstantinopel 1295) II, p. 56.

3) tabannâ, B. Nikâḥ nr. 15, Al-Azraḳî p. 469, 7; sie stellte den Adoptirten auch in erbrechtlicher Beziehung auf die Stufe der richtigen Kinder.

4) Sonderbar klingt die Nachricht (Aġ. XI, p. 80), dass es unter ausdrücklicher Billigung 'Omars geschah, dass Jezîd b. 'Ubejd, der zur Zeit der Ġâhilijja in die Sclaverei der Banû Sa'd gerathen war, sich mitsammt seiner Familie dem letztern Stamme incorporirte und es verschmähte, zu seinem eigenen Stamme zurückzukehren.

5) Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung mehrere Satiren des Ḥassân, besonders Dîwân p. 34. 5, dort wird Sa'd b. Abî Sarḥ damit geschmäht, dass „Abû Sarḥ unfruchtbar war und kein Kind zeugte, bis dass du nach seinem Tode dich für seinen Sohn ausgiebst.“ Es ist bekannt, dass man von Al-Walîd b. al-Muġîra erzählte, dass ihn sein Vater erst im Alter von achtzehn Jahren als seinen Sohn erklärte; darauf wird eine Stelle des Koran bezogen (Al-Bejḍâwî II, p. 348, 4). Die Spottverse des Ḥassân p. 94—95 gegen Ibn al-Ziba'rî setzen diese Berichte in die gehörige Beleuchtung und müssen in diesem Zusammenhange nachgelesen werden.

6) Vgl. das Beispiel des Shanfarâ Aġ. XXI, p. 134.

zu dem Zwecke, um durch die Vermehrung der Anzahl (ʿadad) ihrer Söhne und Stammesangehörigen das Ansehen ihres Stammes zu erhöhen; oder, wie wir hierfür noch ein Beispiel aus der mittleren Umajjadenzeit haben, um das Vermögen eines wohlhabenden Maulâ in ihre Familie zu bekommen.[1] Man gebraucht von solcher Adoption den Ausdruck istalḥaḳa.[2]

Die Theologen lassen durch eine Art von Verallgemeinerung der dem Muḥammed zugeschriebenen Aussprüche, die wir oben sahen, solche Correcturen des genealogischen Thatbestandes durch den Propheten selbst in den schärfsten Worten verpönen: „Doppelt verflucht ist jener — so lässt man den Propheten sprechen —, der seine Abstammung auf einen andern als seinen rechten Vater zurückleitet, oder der sich in einen andern Stamm als den seiner Patrone einschmuggelt.“[3] Muḥammed rühmt von dreien seiner Genossen,[4] dass, obwohl sie ihrer Abstammung nach nicht dem arabischen Volke angehörten, zu den treuesten Anhängern seiner Lehre zählten: dem Perser Salmân, dem Abessynier Bilâl und dem Griechen Ṣuhejb b. Sinân. Dieser Ṣuhejb,[5] der als Sclave nach Mekka gerieth, führte jedoch seinen Ursprung auf den Araber Namir b. Ḳâsiṭ zurück und erfand, von ʿOmar hierüber getadelt, eine bequeme Hypothese, um seine genealogische

---

1) Aġ. I, p. 134, 11 ff. das Beispiel des Dichters Nuṣejb (st. 108), den seine Patrone um solcher Zwecke willen adoptiren wollen, worauf aber der Dichter, der die Absicht merkte, nicht eingehen wollte. Aus der oben im Texte angeführten Rücksicht, das ʿAdad der Familie zu vermehren, erklären sich auch die vielen Erbanspruchsprocesse hinsichtlich der Ererbung des Walâ', wie wir Beispiele davon im Muwaṭṭa' III, p. 263 finden.

2) Aġ. I, p. 7 ult., 8, 4.

3) Al-Mubarrad p. 10, vgl. B. Ġizja nr. 10 man tawallâ ġejr mawâlîhî.

4) Vgl. auch Muslim V, p. 209, B. Bujû' nr. 100.

5) Dieser Name wird ihm wohl mit Beziehung auf seinen Ursprung (Farbenbezeichnung s. Anhang zu diesem Bd.) gegeben worden sein. Vgl. Ṣuhb al-sibâl in den Wörterbb. s. v. und einen Vers des Ḏû-l-rumma bei Ibn al-Sikkît p. 165, vgl. Kremer, Culturgeschichte II, p. 155. Die Bärte der Perser scheinen dem Araber besondern Anlass zu spöttischer Beobachtung geliefert zu haben; im ʿAntarroman, aus dessen persischen Episoden eine ganze Blumenlese von spöttischen Bezeichnungen der Perser zusammengestellt werden könnte, wird der Perser unter andern gespottet: Breitbart mit ausgezupftem Schnauzbart (ʿarîḍ al-ḍaḳn mantûf al-sibâl (ʿAnt. VI, p. 134, 3). Diese letztere Bezeichnung (vgl. madlûl al-sibâl XVII, p. 110, 11) ist wohl der Gegensatz von maftûl al-sibâl, wie der arabische Held (XI, p. 25, 3) gekennzeichnet wird, vgl. Landberg, Proverbes et dictons I, p. 258. Der rasirte Bart persischer Feuerpriester wird verspottet Ḥam. p. 820, v. 3 (vgl. „Langbart“ als spöttische Anrede, Ṭab. III, p. 1310, 15; hingegen aḥaṣṣ al-liḥjati — mit spärlichem Bart — eine schimpfliche Bezeichnung, womit ein ungenannter Dichter, Aġ. XVIII, p. 170, 20, die Banû-l-Huġejn vom Tamîm-stamme verspottet. Man findet aber auch, dass der Held einen langen Bart haben müsse, Aġ. XVII, p. 90, 4 u.).

Behauptung zu rechtfertigen.[1] Der Vollblutaraber blieb nur seinen überlieferten Anschauungen treu,[2] wenn er solche genealogische Einschmuggelung mit Entrüstung zurückwies. Auf diesem Punkte begegneten einander die Theologie[3] und der Stammesstolz — sonst einander abstossende heterogene Elemente —, in ihren Bedenken gegen eine Lüge, die beiden verwerflich erschien. Den Vertretern der Lehre von der Gleichgültigkeit der Abstammung musste ja die Anstrengung, aus weltlichen Gründen eine andere als die thatsächliche Abstammung zu erlügen, doppelt verächtlich sein.

Die Araber nannten einen Menschen, der sich erlogenerweise eine andere Abstammung zuschrieb als die, welche der Wirklichkeit entsprach: Daʿijj d. i. Usurpator, Eindringling, und ein solcher zu sein, galt für schimpflich,[4] und jemanden einen solchen zu nennen, war eine sichere Art, ihn fühlbar zu verletzen.[5] Dieser Beschimpfung setzten sich aber — wie es scheint — die ambitiösen Mawâlî selbst in solchen Fällen aus, wenn nach muhammedanischen Begriffen die Thatsache ihres Maulâ-charakters der ehrenden Momente nicht entbehrte. Die Familie des Abû Bakra in Baṣra, der zu den ersten muhammedanischen Ansiedlern dieses Ortes gehörte und an ihrer Gründung grossen Antheil hatte,[6] verschmähte es nicht, sich

---

1) Al-Mubarrad p. 366. 2) Al-Nâbiġa 24: 2 und dazu p. 212, 5.

3) Besondere Gelegenheit bot den muhammedanischen Frommen zum Ausdruck der Entrüstung über solche Fälschungen die Einschmuggelung des Zijâd b. abîhi, des fanatischen Feindes der ʿAliden, in den Stamm des Abû Sufjân. Al-Jaʿḳûbi II, p. 295. Dieselbe war auch von nicht-religiösen Gesichtspunkten Gegenstand des Spottes und der Entrüstung. Aġ. XVII, p. 57.

4) Ḥam. p. 652, v. 1. Dies Moment wird von der arabischen satirischen Poesie ausgenutzt, vgl. p. 671, v. 4. Ein Beispiel hiefür bietet das Spottgedicht des Farazdaḳ gegen Ajjûb al-Ḍabbî, der eigentlich ein Zingî gewesen sein soll und sich in den Ḍabba-stamm einschmuggelte. Aġ. XIX, p. 24. In dem Wettstreit der beiden rivalisirenden Poeten Ibn Ḳanbar und Muslim b. al-Walid (zur Zeit des Hârûn al-Rashîd) wird letzterem, der sich einen Abkömmling der Anṣâr nannte, zugerufen: jâ daʿijj al-Anṣârî (Aġ. XIII, p. 9).

5) Ein originelles Beispiel ist die Schimpferei des Mûsâ b. al-Waġîh gegen Jezîd b. al-Muhallab, Statthalter von Chorâsân (vgl. oben p. 133 Anm. 4); dieser hatte jenen, der sich für einen Ḥimjariten ausgab, „jâ daʿijj“ geschimpft, darauf jener: „O du Sohn einer Frau aus Merw! wessen Stammesschmuggelei ist klarer als die deinige, bist du nicht Maulâ des ʿOthmân b. al-ʿÂṣ al-Thakafî? war nicht dein Grossvater ein Magier Namens Basfarûġ, woraus ihr dann Abû Ṣufra gemacht habt?“ Fragm. hist. arab. p. 49. Eine Combinirung dieses Spottes ist: daʿijj adʿijâʾ, d. h. jemand, der sich einem Stamme anlügt, der aber selber eine lügenhafte Genealogie arrogirt, also selber auch Daʿijj ist. So wird der Dichter Ibn Harma verspottet, der sich unrechtmässigerweise von den Chulġ herleitete, deren Genealogie (vgl. Robertson-Smith p. 16) aber nicht klar war. Aġ. IV, p. 102. Ibn Durejd p. 244.

6) Ibn al-Faḳih p. 188.

einen erlogenen Stammbaum anzudichten, obwohl ihr Ahne Client des Propheten selbst gewesen ist. Ein Dichter aus Baṣra verspottet dies eitle Bestreben in folgendem Epigramm:

„Familie des Abû Bakra, erwache doch! Das Sonnenlicht wird durch den Schein eines Lämpchens nicht überstrahlt;

„Fürwahr, die Clientschaft beim Propheten ist eine edlere Zugehörigkeit, als erlogene Abstammung von den Banû 'Ilâǵ."[1]

Nicht in Betracht kommen bei der Würdigung solcher Verhältnisse jene Erscheinungen, bei denen nicht eitle Ambition, sondern der Trieb der Selbsterhaltung die Ursache genealogischer Lügen war, so z. B. das Beispiel des Chârigiten 'Imrân b. Ḥiṭṭân, der vor dem Grimme des Ḥaǵǵâǵ wie ein gehetztes Wild umherirren musste und die Stammesangehörigkeit aus Gründen persönlicher Nothwehr wechselte.

„Heute bin ich Jemenit — so sagt er von sich selbst — wenn ich einen Jemeniter treffe, und treffe ich einen Ma'additen, so bin ich vom Stamme des 'Adnân."[2]

Und gerade das chârigitische Bekenntniss ist dasjenige, welches die Emancipirung von dem Festhalten an der starren Stammesangehörigkeit am ehesten beförderte. Darum ist uns auch die Kenntnissnahme von den hiehergehörigen Aeusserungen des chârigitischen Dichters und Märtyrers in diesem Zusammenhange an der Schwelle unserer Darstellung der Schu'ûbijja besonders werthvoll. Keine muhammedanische Partei war mehr geeignet, mit der muhammedanischen Lehre von der Gleichwerthigkeit der Rassen und Stämme im Islam Ernst zu machen,[3] als die der Chârigiten, welche den Nabatäer und den abessynischen Sclaven für ebenso geeignet hielt, in Folge freier Wahl des Volkes zur obersten Leitung des muhammedanischen Gemeinwesens emporzusteigen, wie den stolzen Ḳurejshiten. Gab es doch unter den vielen Abtheilungen des ganz zügellos sich entfaltenden Chârigitenthums eine Partei, deren Stifter Jezîd b. Unejsa das Gleichgewicht zwischen 'Arab und 'Aǵam so weit trieb, dass er die Lehre aufstellte, dass Gott noch einen Propheten aus den 'Aǵam senden werde mit einem Offenbarungs-

---

1) Ibn Durejd p. 186. Hierüber werden wohl werthvolle Nachrichten zu finden sein im I. Theil des Kitâb ansâb al-ashrâf von Al-Balâḏorî, von welchem Ch. Schefer in Paris eine Hschr. besitzt. Vgl. De Goeje's Inhaltsangabe in ZDMG. XXXVIII, p. 389. Der Chalif Al-Mahdî brachte die richtige Zugehörigkeit dieser Familie zu officieller Geltung, indem er sie wieder als Mawâlî des Prophetenhauses documentirte. Al-Fachrî p. 214.

2) Al-Mubarrad p. 532, 13. Derselbe sagt in einem andern Gedicht p. 533, 6: „Er hört nicht auf, mich zu fragen, um Kunde von mir zu erhalten, aber die Menschen sind entweder Betrogene oder Betrüger."

3) Al-Shahrastâni p. 101 unten.

buch, das sich im Himmel bereits geschrieben vorfindet, welches die Religion Muhammeds abrogiren werde.[1] Innerhalb dieser Reihe von Ueberzeugungen sind die Worte des Dichters dieser Partei, der den Fragern, ob er von Rabî'a und Moḍar oder von den Banû Ḳaḥṭân stamme, die Erklärung entgegensetzt:

„Wir sind die Söhne des Islam, Gott aber ist Einer und der beste Diener Gottes ist, der gegen Gott erkenntlich ist"[2]

ein reiner Nachklang der an die Abschiedswallfahrt geknüpften Lehren des Propheten. In der That schlossen sich die verachteten Mawâlî dieser ihr Menschenrecht am ehesten gewährleistenden Partei gerne an.[3] Schon während der Regierung des Mu'âwija I. finden wir eine chârigitische Mawâlî-empörung unter Führung eines gewissen Abû 'Alî aus Kûfa, welcher Maulâ der Banu-Ḥârith war. „Wir haben — so sagten die Empörer — einen wunderbaren Koran gehört, der uns auf den rechten Weg leitet, wir haben seine Lehren angenommen und Gott Niemand zugesellt. Dieser Gott aber hat den Propheten zur ganzen Menschheit gesendet und ihn von Niemand zurückgehalten."[4] Dies ist wohl die älteste Regung in den fremdländischen Kreisen, die Lehre von der Vorzüglichkeit der Araber, wenn auch noch in schüchterner Form, abzulehnen. Dieser Gesichtspunkt macht es uns auch begreiflich, wie es kommen konnte, dass schon alte Historiker des Islam die Vertreter der Shu'ûbijja zu Chârigiten machen konnten;[5] wir kommen bei Gelegenheit der Behandlung des Abû 'Ubejda im letzten Kapitel darauf zurück.

Aber die herrschende Strömung begünstigte erst sehr spät die Durchbrechung der altarabischen Stammesschranken. Namentlich Al-Ḥaggâg, ein fanatischer Feind der Mawâlî, scheint mit den gegen die Eindringlinge gerichteten Aussprüchen Ernst gemacht zu haben. Er droht z. B. dem Ḥimrân b. Abân (in Baṣra), einem Kriegsgefangenen aus 'Ajn al-tamar, der von 'Othmân freigegeben wurde und den Versuch machte, sich als Vollblutaraber aus dem Namir-stamme auszugeben, mit der Todesstrafe, wenn er sich nicht zu seiner wahren Abstammung frei bekennen und den Ver-

---

1) Dies schliesst aber nicht aus, dass Menschen, die gerade dies Moment des Chârigitenthums nicht erfassten, den Vorurtheilen des Araberthums treu blieben. Der Dichter Al-Ṭirimmâḥ ist Chârigit und dennoch finden wir ihn von Fanatismus für die Jemeniten erfüllt. Aġ. XV, p. 113, 6 v. u.

2) Aġ. XVI, p. 154, 6 v. u.; vgl. Dozy, Gesch. d. Mauren in Sp. I, p. 89.

3) Kremer, Culturgesch. d. Orients II, p. 157.

4) Al-Ja'ḳûbî II, p. 262; vgl. Ibn al-Athîr III, p. 179.

5) Vgl. Brünnow, Die Charidschiten unter den ersten Omajjaden (Leiden 1884) p. 31, Anm. 4.

such, sich ins Araberthum einzuschmuggeln, nicht aufgeben wollte.[1] Solcher Beispiele wird es viele gegeben haben, ohne es aber zu verhindern, dass die Einschmuggelungsversuche zu allen Zeiten in den verschiedensten Provinzen des Islam[2] von den Nachkommen der Nichtaraber eifrig fortgesetzt werden, ein Beweis dafür, dass die Härte und Strenge, mit welcher Männer wie Al-Ḥaǵǵâǵ solche Täuschungen ahndeten, nicht lange andauerten und immer nur Ausnahmen betrafen. Finden wir doch den Daʿijj in den höchsten politischen Stellungen; es genüge auf das Beispiel des Muhallab b. Abî Ṣufra und seines Sohnes (vgl. oben S. 133 Anm. 4) hinzuweisen.

Zumal zu Anfang der ʿAbbâsidenzeit mag es einem Araber von zweifelhafter Genealogie nicht mehr schwer gewesen sein, seinen Stammbaum zu corrigiren. Abû Nuchejla, ein leichtlebiger Dichter von zweifelhafter Abkunft (mashkûk fî nasabihi) — die Geschichte seiner Verjagung aus dem Elternhause soll wohl nur diese Herkunft maskiren —, erbaut ein Haus im Gebiete der Banû Ḥimmân, eingestandenermassen: an juṣṣaḥḥiḥa nasabahu, d. h. um seinen Stammbaum zu corrigiren und das Recht zu erwerben, sich Al-Ḥimmânî zu nennen; die Stammesältesten selbst unterstützen ihn in diesem Beginnen.[3] Niemand scheint Anstand daran genommen zu haben, dass Al-Ġitrîf b. ʿAṭâʾ, der Bruder der Sclavin Chejzurân, welche zur Gattin des Chalifen Al-Mahdî wurde und dem Hârûn al-Rashîd das Leben gab, trotz seiner offenkundig fremden Herkunft[4] sich für einen Angehörigen des arabischen Stammes der Banû Ḥârith b. Kaʿb ausgab.[5] Er war genug angesehen im Staate (brachte er es doch bis zur Statthalterschaft Jemens und Chorâsâns), um dies wagen zu können. Aber auch kleinere Leute als dieser Schwager des Chalifen Al-Mahdî und Onkel des Hârûn konnten dasselbe versuchen. Ein Dihḳân aus Kûfa zur Zeit des Letztern unternimmt, als er sich genug reich fühlte, um den arabischen Aristokraten gleich zu sein, eine grosse Reise; in seine Heimath zurückgekehrt, führt er sich als Nachkommen der Banû Tamîm in die Gesellschaft ein:

> „Er legt sich als Maulâ zu Bett — wie sein früherer Freund, der Dichter ʿAlî b. Chalîl ihn verspottet — und erwacht, das Araberthum beanspruchend.“[6]

oder wie ein anderer Dichter diese Zustände charakterisirt:

> „Heute stammst du von Hâshim, bravo! und morgen bist du Maulâ und übermorgen der Eidgenosse eines arabischen Stammes;
> „Wenn dies wahr ist, so bist du ja die ganze Menschheit, o Hâshimî, o Maulâ, o Araber.“[7]

---

1) Al-Balâḏorî p. 368, vgl. Jâḳût III, p. 597.

2) Ein charakteristisches Beispiel aus Andalusien bietet Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 771, p. 357.

3) Aġ. XVIII, p. 145.

4) Al-Jaʿḳûbî II, p. 481.

5) Jâḳût III, p. 489, 12.

6) Aġ. XIII, p. 18.

7) Al-ʿIḳd III, p. 301.

In den früheren strengeren Zeiten war das Verhältniss des Maulâthums durch ein rigoroses Gewohnheitsrecht disciplinirt; es war dem Clienten eines Stammes nicht gut möglich, seinen Patron zu wechseln. Durch formellen Kauf scheint es jedoch auch in früheren Zeiten die Möglichkeit gegeben zu haben, einen Maulâ der Clientel seines ursprünglichen Patrons zu entziehen und in einen anderen Clientelverband einzufügen.[1] Gegen solche Versuche ist auch die traditionelle Verordnung „al-walâ' liman a'taka", d. h. als Client ist man jenem untergeordnet, der den früheren Sclaven freigelassen, gerichtet.[2] Späterhin verursacht es keine besondere Schwierigkeit, jeden Augenblick einem andern Stamm als Maulâ anzugehören. Das Beispiel des Dichters Abû-l-'Atâhijja zeigt uns, wie man alle Augenblicke in einen andern Stamm als Maulâ treten konnte,[3] und der Chalif Al-Mutawakkil decretirt geradezu, dass ein Liebling seines Hofes, der zu den Banû Azd gehörte, aus diesem Verhältniss austrete und Maulâ des Chalifen werde.[4] Dies wäre in den guten Zeiten arabischer Stammesstrenge durchaus unmöglich gewesen.

Was in diesem Punkte alles geschehen konnte, illustrirt uns das Beispiel des Dichters Ibn Munâdir (Anfang der 'Abbâsidenzeit), eines wahrhaften Maulâ-charakters, dem es trotz seiner frivolen Gesinnung und seines unzüchtigen Lebenswandels gelang, sich zur Autorität auf dem Gebiete der Ḥadîth-philologie emporzuschwingen. Selbst der berühmte Traditionsgelehrte Sufjân b. 'Ujejna consultirte ihn bei sprachlichen Schwierigkeiten in Traditionsaussprüchen, über welche niemand so leicht Aufschluss geben konnte, wie dieser Maulâ des Sulejmân b. Ḳahramân. Dieser Patron des Ibn Munâdir war seinerseits ursprünglich Maulâ des 'Ubejdallâh (Statthalter von Segestân unter Al-Ḥaggâg), des Sohnes jenes Abû Bakra, von dem wir soeben (S. 138) hörten, dass er — ursprünglich Sclave im Stamme Thaḳîf — Freigelassener des Propheten war. Nun versuchte es 'Ubejdallâh, als Vollblutthaḳafî zu gelten. Sulejmân schmuggelte sich in den Stamm Tamîm ein und Ibn Munâdir selbst log wieder den Menschen vor, dass er vom Stamme Sulejm sei. „So ist denn — sagt unsere Quelle — Ibn Munâdir der Maulâ des Maulâ eines Maulâ, und zugleich ein Da'ijj, Client eines Da'ijj. Dies kommt kein zweites Mal in der Geschichte vor."[5] Diese That-

---

1) Aġ. I, p. 129, 17 lässt darauf schliessen. 2) B. Shurûṭ nr. 13.

3) Aġ. III, p. 141. 4) Al-Ja'ḳûbî II, p. 597.

5) Al-Ġâḥiẓ bei Aġ. XVII, p. 9. Es kam auch dies vor, dass in einer und derselben Familie zwei Brüder über die Beanspruchung arabischer Stammeszugehörigkeit in Streit waren, indem der eine Bruder die Einschmuggelung des andern, der seinen fremdländischen Charakter um jeden Preis verleugnen will, desavouirt. Aġ. XX, p. 67 (Ḥasan b. Wahb (st. 250) und sein Bruder Sulejmân b. W.).

sache genügt uns, um die gleichgültige Nachsicht zu kennzeichnen, mit der man in der ʿAbbâsidenzeit diese früher mit grösserer Strenge beurtheilten Verhältnisse zu betrachten pflegte, die im Laufe der Zeit immer mehr überhand nahmen,[1] trotzdem sie der strengen Kritik der Genealogen und der Geiselung der Satiriker nicht entgingen.

Nicht nur barbarische Aufrührer und Rebellen massen sich eine arabische Genealogie an, um dynastische Ansprüche erheben zu können,[2] sondern auch Höflinge der Chalifen üben ungestört das überhandnehmende Geschäft genealogischer Fälschungen. Da finden wir unter den Veziren des Chalifen Al-Muʿtamid den Perser Ismâʿîl b. Bulbul, der unter der Regierung dieses Fürsten grossen Einfluss auf die Angelegenheiten des Reiches ausübte und dem es kaum jemand in den höheren Kreisen übel nehmen mochte, dass er ein Daʿijj war, indem er alles daran setzte, um als Abkömmling der Banû Shejbân zu gelten. Er befleissigte sich in seinem Sprachausdruck in Wort und Schrift der ausgesuchtesten Sprachfeinheiten, um desto leichter für einen Stockaraber gelten zu können.[3] Man musste ein Allerwelts-Spötter sein wie Ibn Bassâm (st. 303), der selbst gegen den eigenen Vater beissende Epigramme richtete, um die fremde Abstammung dieses pseudoshejbânitischen Vezirs mit seiner Satire zu streifen.[4] Dafür fanden sich aber Lobredner, welche die arrogirte Genealogie des Eindringlings zum Gegenstande kriecherischer Lobhudelei machten:

„Sie sagen: ‚Abû-l-Ṣaḳr (dies war der Beiname des Ibn Bulbul) rühmt sich, von Shejbân abzustammen‘; ich sage ihnen: ‚Mit nichten! Shejbân rühmt sich seiner‘
„Gar mancher Vater ward erhöht im Adel durch einen Sohn, der ihm entstammte; so ward ʿAdnân gross, weil der Prophet von ihm stammte.“[5]

Lediglich die Abkömmlinge der aus der alten persischen Einwanderung nach Südarabien stammenden persischen Geschlechter scheinen das Bewusstsein dieser ihrer persischen Abstammung mit Stolz zur Schau getragen und eine Vermischung mit den Stammarabern nicht angestrebt zu

1) Ein Beispiel: Aġ. XVII, p. 84, 11.

2) Das merkwürdigste Beispiel hiefür ist das des Rebellen ʿAlî Ṣâḥib al-zinǵ mit seiner ʿalîdischen Genealogie. Er nannte sich ʿAlî b. Muḥammed b. Aḥmed u. s. w. b. al-Ḥusejn b. ʿAlî b. Abî Ṭâlib. Nach Abû Bekr al-Ṣûlî hat dieser Rebell ganz einfach den Stammbaum eines andern Menschen copirt; jener Muḥammed b. Aḥmed, mit dem er seine Ahnenreihe begann, war ein Zeitgenosse, der nur um drei Jahre älter war als er selbst. Al-Ḥuṣrî I, p. 259.

3) Ibn al-Muʿtazz ed. Lang, ZDMG. XL, p. 572, v. 131.

4) Al-Masʿûdî VIII, p. 259, 3, vgl. p. 108, 2 und Al-Ḥuṣrî I, p. 245 ff.

5) Al-Fachrî p. 299. Für solche Wendungen in der arabischen Sprache (taftachiru bih-l-ansâbu) vgl. Al-Amidi, Muwâzana p. 140.

haben. Noch im III. Jhd. unterscheiden sich diese Familien als Abnâʾ.[1] Aber an dem geistigen Leben der Araber nahmen auch sie lebhaften Antheil und lieferten dem arabischen Parnass manchen ausgezeichneten Dichter,[2] dem Islam manchen berühmten Theologen.[3]

VI.

Was wir bisher gesehen, waren nur schlaue Kniffe von individueller Bedeutung. Dasselbe aber, wodurch die ambitiösen Perser, deren Treiben wir soeben beobachtet haben, ihren persönlichen Werth zu erhöhen strebten, sehen wir im Laufe der Geschichte des Islam auch von ganzen Völkern und Rassen üben. Volksstämme, welche unter arabische Herrschaft gebracht, Theil haben wollten an der vorzüglichen Stellung der Araber vor allen anderen Rassen der muhammedanischen Welt, dichten sich mit Leichtigkeit eine arabische Genealogie an den Leib. Dahin gehören z. B. die Kurden, bei denen dies um so leichter war, weil sie, wie die arabischen Beduinen, eine nomadisirende Lebensweise führten.[4] Eine Gruppe der Berber in Nordafrika nennt Berr b. Ḳejs als ihren Ahnen, nicht einmal den Umstand in Rücksicht ziehend, dass jener Ḳejs, der ihr Urahne sein sollte, kinderlos starb.[5] Man findet diese genealogischen Fabeln der Berberstämme bei Ibn Chaldûn ausführlich zusammengestellt[6] und aus den verschiedenen Versionen derselben kann man auf jene Anstrengungen folgern, welche sich die Genealogen gaben, um diesem selbstbewussten, dem Araberthum in ungewöhnlichem Masse entgegenstrebenden Volke einen ebenbürtigen Platz innerhalb des Islam zu sichern. Der Verfasser der Geschichte der Almoraviden, Almohaden und Almeriniden hat in der Einleitung zu der letzten Abtheilung seines Werkes die Legenden über die arabische Abstammung der Berber und die Auswanderung ihrer Ahnen aus arabischen Ländern zusammengestellt und auch Verse angeführt, die man zur Bekräftigung dieser Fabeln schmiedete.[7]

---

1) Ǵazîrat al-ʿarab p. 55, 12; 88, 13; 104, 2; 114, 15. Interessant ist es, dass das Rassenbewusstsein und die nationale Tendenz in diesen Persern so rege war, dass sie die radâʿî'sche Ḳaṣîde in persisch nationalem Sinne fälschten, ibid. 234, 10, obwohl in dieser Ḳâṣîde von den Persern auch sonst nicht übel geredet wird, 241, 7—8.

2) ibid. p. 57, 17. 3) Vgl. oben p. 113.

4) Al-Masʿûdî III, p. 253 f. 5) Al-Balâḏorî p. 225.

6) Histoire des Berbères ed. De Slane, I, p. 107 ff. Ueber die Beweggründe, welche die Berber veranlassten, sich als Stammverwandte der Araber auszugeben, finden wir bei Ibn Chaldûn treffliche Bemerkungen, l. c. II, p. 4, Uebersetzung Bd. III, p. 184.

7) Annales regum Mauritaniae ed. Tornberg, I, p. 184—6.

Auch die zum Islam bekehrten Negervölker haben sich genealogisch mit den Arabern verbinden lassen. Die Ueberlieferung der Bornu lässt ihre vorislamischen Herrscher von südarabischen Helden abstammen; die muhammedanische Dynastie führt ihren Stammbaum auf ʿOthmân zurück; auch die Fûla-neger wollen sich einer arabischen Abstammung rühmen.[1] Volkssage und Volksetymologie feiern wahrhafte Orgien in der Bethätigung dieses unter den niedrigsten Nationalitäten des Islam allgemein verbreiteten Strebens.

Auch unter den Persern finden wir Bestrebungen, die ein ähnliches Ziel im Auge hatten. Und dies führt uns zur Besprechung einer zweiten Art, in welcher sich die Reaction des nichtarabischen Elementes gegen die Ueberhebung der Araber kundgethan hat. In den Persern lebte noch lange Zeit nach der Eroberung zu viel Stolz auf ihre rühmliche Vergangenheit, die Ueberlieferungen derselben wurden viel zu eifrig bewahrt, als dass sie dieselben durch muthwillige Verwischung ihrer glorreichen Erinnerungen hätten verleugnen mögen und können. Wenn einzelne Perser ihre Abstammung verleugneten und sich trotz Protestes der Araber vermittels derbplumper Fabeln in das Araberthum einschmuggelten, so hat sich immer nur die Frivolität des Einzelnen mit mehr oder weniger Erfolg geoffenbart; der Stammbaum des persischen Volks kam nicht in Betracht. Aber es wurden ja nicht nur die einzelnen Mawâlî verhöhnt, die dünkelhafte Gesinnung der Araber traf ja das Ganze, die Nation. Dem Bestreben nun, die persische Nation dem Stammbaum der Araber näher zu bringen, ist die Ausbeutung jener Legenden zuzuschreiben, dass die Perser von Isak,[2] dem Bruder Ismâʿîls, den die Araber ihren Stammvater nannten, abstammen. Diese Angabe ist ohne Zweifel Erfindung der genealogischen Systematiker,[3] welche ihre Wissenschaft gerne mit biblischen Floskeln verbrämten; aber niemand begrüsste dieselbe mit lebhafterer Befriedigung als die Muhammedaner persischer Abkunft. Während sie einerseits geeignet war, zu zeigen, dass die Perser Brüder der Araber sind und als solche volle Gleichachtung mit diesen beanspruchen dürfen, sollte auch die Andeutung davon nicht fehlen, dass sie in gewissem Sinne noch höher stehen als die Araber, da ihr Stammvater einer freigeborenen Mutter Kind, während der Ahn der Araber der Sohn einer Sclavin ist.[4] Dem Ismael, als dem Ahnherrn der

---

1) G. A. Krause im Ausland 1883 p. 183.

2) Speciell von einem Sohne Isak's, dem sie den Namen Nafîs geben, stammen viele persische Geschlechter ab, Ibn al-Faḳîh p. 197, 5.

3) Der Dichter Ǵerîr (st. 110) kann sie bereits als allbekannte Theorie verwenden, Jâḳût II, p. 862, 21 ff. Aġ. VII, p. 65, 6 v. u., dort ist sâdatin in sârata zu verbessern.

4) Dafür hat sie der arabische Fanatismus von Lot abstammen lassen. Ibn Badrûn p. 8.

Araber, wird nun Isak[1] als Ahn der Perser, oder im Allgemeinen der Nichtaraber[2] entgegengesetzt und es gewinnt im Zusammenhang hiermit die Bestrebung Raum, die alte Geschichte mit isakitischen Momenten zu erfüllen.[3] Nicht Ismâ'îl, wie die Araber verkünden,[4] sondern Isak, wie dies die Bibel lehrt, soll der Sohn Abrahams gewesen sein, den der opferwillige Patriarch auf Allâh's Geheiss hinzuschlachten sich bereit zeigte (al-dabîḥ).[5] Auch an die Legende des Brunnen Zemzem in Mekka ist man mit ähnlicher Tendenz herangetreten. Lange vor der Annahme des Islam wollen die Perser, deren abrahamitische Abstammung auch bei dieser Gelegenheit betont wird,[6] zu Ehren Abrahams zu jenem heiligen Brunnen gepilgert sein und diesen frommen Brauch bis zur Zeit des Sâsân b. Bâbak geübt haben.[7] Solche Legenden[8] wurden keineswegs von den Arabern erdichtet, um der Zemzemfabel eine internationale Vergangenheit nachrühmen zu können,[9] sondern sie verdanken ihren Ursprung der Reaction der nichtarabischen Elemente im Islam.

Die Theologen, welche, wie wir bereits öfter gesehen haben, der Lehre von der Gleichheit der Nationen im Islam gerne allen Vorschub leisteten, haben allerdings auch diesen Legenden mit Freuden Thür und Thor geöffnet. In einem spätgeborenen Traditionssatze lassen sie den Propheten

---

1) Es ist bemerkenswerth, dass im Kitâb al-'ajn (citirt bei Al-Nawawî, Commentar zu Muslim I, p. 164) und auch in den Sunan des Nasâ'î (Commentarausgabe des Dimnatî, Kairo 1299, p. 19) ein Sohn Abrahams mit Namen Farrûch erwähnt wird, welcher der Abû-l-'agam (Patriarch der Nichtaraber) sein soll. Ueber die Söhne dieses Patriarchen s. man übrigens Al-Bejḍâwî I, p. 85, 24.

2) Auch die Griechen lässt man von ihm abstammen, Ibn Badrûn p. 470. „Al-Ismâ'îlijja wal-Isḥâḳijja" (Ismaeliten und Isakiten) bedeutet dann so viel wie „Araber und Nichtaraber" Al-'Iḳd II. p. 91, 13.

3) Wie weit dies Bestreben ging, zeigt am besten der Umstand, dass auch die zum Islam nicht bekehrten Perser, um den Muhammedanern, unter denen sie lebten, zu imponiren, ihre Religion vielfach mit Abraham in Zusammenhang brachten. Chwolsohn, Ssabier, I, p. 646.

4) In arabischen Kreisen hatte man sich so sehr gewöhnt, dem Isak Ismâ'îl zu substituiren, dass in einer muhammedanischen Paraphrase von Genes. 28: 13, die dem Wahb b. Munnabih zugeschrieben wird, als Ahnen Jakobs „Isḥâḳ und Ismâ'îl" genannt werden. Ibn al-Faḳîh p. 97, 20.

5) Vgl. über diese Streitfrage meine Nachweise in ZDMG. XXXII, p. 359, Anm. 5. Der Vollständigkeit halber verweise ich ausser den dort nachgewiesenen noch auf folgende Stellen: Al-Mas'ûdî VI, p. 425. Ḳuṭb al-dîn, Gesch. d. St. Mekka p. 370. Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ VII, p. 155 f. Al-Maḳḳarî I, p. 484, 7. Ibn Challikân nr. 747 (VIII, p. 148, 5).

6) Al-Mas'ûdî II, p. 148 f. Al-Ḳazwînî I, p. 199. 7) Jâḳût II, p. 941.

8) Gegen diese „Hirngespinste der Perser" (churâfât al-'agam), wie er sie nennt, eifert Ibn al-Athîr ed. Bûlâḳ I, p. 26.

9) So stellt den Sachverhalt dar Dozy, De Israeliten te Mekka, p. 150.

selbst sagen, dass die Leute von Fâris Angehörige der prophetischen Familie seien und lassen ihn auf das Verhältniss von Ismâʿîl zu Isḥâḳ hinweisen.[1] Aber arabischen Ursprungs ist diese genealogische Fabel nicht, sondern sie verdankt ihre Entstehung der Reaction der nichtarabischen Elemente im Islam. Namentlich wurde sie von einem Kreise gepflegt, welcher in der Geschichte des Islam die kräftigste und am meisten selbstbewusste Reaction des Iranismus gegen seine Geringschätzung von Seiten der Vertreter der alten Anschauungen des Araberthums darstellt. Wir meinen die Partei der Ahlal-taswija, d. h. Bekenner der Gleichachtung (der Nationalitäten), oder Al-Shuʿûbijja, wie sie gewöhnlicher genannt wird. Mit dem Wesen, den Bestrebungen und den literarischen Kundgebungen dieser Partei wollen wir uns in dem hier folgenden Kapitel eingehender beschäftigen.

1) Al-Ṣiddîḳî fol. 38[b].

Die Shuʿûbijja.

I.

Die Partei der Shuʿûbijja zeigt gleich durch diesen Namen, den sie sich wohl selber beigelegt hat, während die Benennung „Bekenner der Gleichachtung“ wahrscheinlich von den Gegnern der Partei herrührt, worin sie den Mittelpunkt ihres Parteibekenntnisses suchte, in welche Idee sie den Schwerpunkt ihrer Opposition gegen die Gegner legte. Sie geht mit dieser Benennung auf den Koranvers zurück, welcher die Gleichheit der Menschen im Islam lehrt (oben S. 51) und knüpft ihre Benennung an das arabische Wort, welches in jener Stelle die „Völker“ bezeichnet: shuʿûb.[1] Wir haben es also mit einer Partei zu thun, die im Namen des Koran und der auf seine Lehren begründeten Sunna die Gleichachtung der Nichtaraber mit den Arabern im Islam ernstlich forderte und auf literarischem Wege (denn die Shuʿûbijjapartei ist ein Kreis von Schriftstellern und Gelehrten, nicht aber von unzufriedenem Volk und aufrührerischem Pöbel) eine Agitation im Sinne der Begründung ihrer Lehren und der Opposition gegen widerstrebende Meinungen förderte. Diese Partei, als deren Blütezeit wir das II. und III. Jhd. d. H. bestimmen können — wir werden sehen, dass die Polemik gegen dieselbe im III. Jhd. ihren Höhepunkt erreicht — vertrat in ihrer schüchternsten Aeusserung die Lehre von der völligen Gleichwerthigkeit der ʿAǵam mit den Arabern; in der kühnern Fassung ihrer Lehren wagte sie sich bis zur Behauptung der Inferiorität der Araber und der Superiorität der Perser heran. Die Begünstigung, welche hervorragende persische Familien am Hofe der ʿAbbâsiden genossen und der grosse Einfluss, den sie in der Regierung des Islam ausüben konnten, gab den Persern und Perserfreunden Muth, den lange verhaltenen Groll gegen

---

1) Nach einigen Philologen wird shuʿûb nur mit Bezug auf Nichtaraber angewendet, und ist in diesem Zusammenhange das Aequivalent von ḳabâʾil (Stämme), was wieder nur mit Bezug auf Araber gebraucht wird. — Nach einer andern Ansicht ist shiʿb (Singularis von shuʿûb) ein weiterer Gattungsbegriff, ḳabîla hingegen ein engerer Begriff; in einem shiʿb sind mehrere ḳabâʾil enthalten. Al-ʿIḳd II, p. 55.

10*

den Grössenwahn der arabischen Rasse zu offenem Ausdruck zu bringen und die freie Sprache, die sie führten, mochte wohl durch das Beispiel der Chalifen selbst ermuthigt worden sein. Hat ja ein feiner Beobachter, und wahrscheinlich nicht zu allererst, das Verhältniss der umajjadischen und ʿabbâsidischen Dynastie im Vergleich mit einander so charakterisirt, dass er das Reich jener ein arabisches, das der letztern ein ʿaǵamisches, chorâsânisches nennt.[1] In gewissem Sinne ist die Situation, die in Bezug auf den Einfluss und die Stellung der Nationalitäten durch den Fall der Umajjadenherrschaft geschaffen wurde, richtig bezeichnet in den Schlussworten eines warnenden Gedichtes, das spätere Historiker durch Naṣr b. Ṣajjâr, den chorâsânischen Statthalter des letzten Umajjadenherrschers Merwân II., an diesen richten lassen:

„Fliehe von deinem Wohnsitze und sage — so wird da jemand angeredet —: „Lebewohl Araberthum und Islam."[2]

Mit dem Islam allerdings war es lange noch nicht zu Ende; aber das Araberthum hat in der Folgezeit wohl manchen Stoss vertragen müssen. Schon unter dem Chalifen Abû Ǵaʿfar al-Manṣûr sind wir Zeugen der Scene, wie der Araber vor der Pforte des Chalifen nutzlos auf Einlass harrt, während dort Chorâsâner frei aus und eingehen und des rohen Arabers spotten.[3]

Unter den vielen Veziren während der Blüthezeit der ʿAbbâsidendynastie finden wir kaum einen von arabischer Abstammung, die meisten sind Mawâlî und Perser, und dennoch bietet sich nur äusserst selten ein Anzeichen dafür, dass man dies Verhältniss für unnatürlich betrachtet habe. Und welcher Ton in diesen Kreisen mit Bezug auf den Ruhm der Araber massgebend war, zeigt uns die Entrüstung, der ein Vezir Ausdruck gab, als der Dichter Abû Tammâm (st. 231) den Chalifen mit Ḥâtim Ṭajj, mit Aḥnaf und mit Ijâs verglich, Personen, die den Stolz der arabischen Rasse bildeten: „Du vergleichst den Beherrscher der Gläubigen mit diesen arabischen Barbaren?"[4] Unter den Staatsmännern des Reichs finden wir Leute von so obscurer Abstammung wie Rebîʿ b. Jûnus, den Vezir des zweiten ʿAbbâsidenchalifen Al-Manṣûr, der von einem gewissen Kejsân, dem Clienten des ʿOthmân abstammte, nach anderen Berichten aber ein Findelkind gewesen sein soll.[5] Dies Bei-

---

1) Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-bajân, fol. 156ᵃ. 2) Al-Masʿûdî III, p. 62.

3) Aǵ. XVIII, p. 148, 16 ff.

4) Ibn Challikân nr. 146, II, p. 74. Es ist bezeichnend, dass Abû Nuwâs die persische Art dem unverfeinerten Beduinenleben, das er niedrig achtet, offen vorzieht. S. die Stellen in Nöldeke's Aufsatz über diesen Dichter in Orient und Occident, I, p. 367. Auch Abû-l-ʿAlâ nennt die Beduinen: ṭâʾifa waḥshijja (Sakṭ al-zand II, p. 140 v. 3, vgl. I, p. 123 v. 2—3).

5) Al-Fachrî p. 208.

spiel zeigt uns, wie zu dieser Zeit der Gesichtspunkt der arabischen Gesellschaft, an der Spitze der Herrschaft nur Leute von untadelhaft edler arabischer Abstammung zu sehen, vollends in den Hintergrund gedrängt war, während in alter Zeit selbst der Umstand für schimpflich galt, wenn die Ahnfrau eines Menschen eine Laḳîṭa, d. h. eine Aufgelesene war, deren Abstammung unbekannt ist.[1]

Der Chalif Al-Ma'mûn machte kein Hehl daraus, dass er die persische Rasse höher schätze, als die arabische, und als ihm ein Araber darüber Vorwürfe machte, dass er den Bewohnern von Chorâsân mehr Gewogenheit zuwende, als den Arabern in Syrien, da charakterisirte der Chalif die Araber in folgender Weise:[2] „Nie habe ich einen Ḳejs-araber vom Pferde absteigen lassen, ohne dass er meinen ganzen Schatz bis auf den letzten Dirhem aufgezehrt hätte; die Südaraber wieder (Jemen), die liebe ich nicht und auch sie lieben mich nicht; die Ḳuḍâʿa-araber wieder erwarten die Ankunft des Sufjânî[3] um sich ihm anzuschliessen; die Rabîʿa-araber sind Gott gram darüber, dass er seinen Propheten aus dem Moḍar-stamm erwählt hat, und nicht findet man zwei unter ihnen, ohne dass einer ein Aufrührer wäre." Die Bevorzugung des Perserthums war übrigens die Tradition des Hauses der ʿAbbâsiden[4] und ich vermuthe, dass an einer höchst merkwürdigen Stelle der Traditionen bei Al-Buchârî die Ueberzeugung von den schädlichen Folgen dieser Richtung des ʿabbâsidischen Hauses zum Ausdruck gebracht werden soll. Wem der Stil der muhammedanischen Traditionen nicht unbekannt ist und wer sich von glänzendem Isnâd nicht blenden lässt, wird leicht begreifen können, was die Theologen am Anfang des III. Jhd.'s ungefähr beabsichtigen mochten, wenn sie den vom Dolche des Persers Abû Lu'lu' getroffenen ʿOmar gerade zu ʿAbdallâh, dem Sohne des ʿAbbâs, des Ahnherrn der ʿabbâsidischen Dynastie, folgende Worte sprechen lassen: „Lob sei Allâh, der meinen Tod nicht durch einen Menschen herbeiführte, der sich zum Islam bekennt. Du und dein Vater (ʿAbbâs) hättet es gerne gesehen, dass Al-Madîna voller Barbaren (ʿulûǵ) wäre; ʿAl-ʿAbbâs hatte nämlich die meisten fremdländischen Sclaven in der Stadt."[5] Diese Fiction ist nichts anderes, als eine an die Person des Ahnherrn der Dynastie geknüpfte Kritik von Verhältnissen, welche während ihrer Herrschaft zu Tage treten.

---

1) Al-Tabrîzî zu Ḥam. p. 4, 8; Ḥassân, Dîwân p. 29 penult. aulâd al-laḳîṭa, vgl. aus späterer Zeit Aǵ. XVIII, p. 178, 4. 2) Ṭab. III, 1142.

3) Der Mahdî der Anhänger der umajjadischen Dynastie, vgl. Snouck-Hourgronje, Der Mahdi, p. 11.

4) Vgl. Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge, p. 31, Anm. 1.

5) B. Faḍâ'il al-aṣḥâb nr. 8.

Unter den ʿAbbâsiden wagte sich denn auch ein gewisser religiöser Romanticismus der persischen Familien auf die Oberfläche, welche die Wiederherstellung persischer Religionsgebräuche offen betrieben. Das Hervortreten des von Kremer in diesem Zusammenhange eingehend charakterisirten Zendîḳ-thumes ist der klarste Beweis für diese Thatsache.

Die Geschichte der muhammedanischen Kämpfe in Mittelasien, namentlich während der Regierung des Nachfolgers von Al-Maʾmûn, Al-Muʿtaṣim, bietet sehr belehrende Thatsachen hinsichtlich der trotzigen Reaction des ʿAǵam-elements gegen den Islam im III. Jhd. seiner Herrschaft. Keine aber unter den in dieser Geschichte hervorragenden Gestalten zeigt uns das oberflächliche Eindringen des Islam in die Kreise der gebildeten Nichtaraber als Afschîn, oder wie er sonst noch heisst, Hajdar b. Kâwûs. Dieser aus Sogdiana stammende General des Muʿtaṣim, der die für den Islam so gefährliche Revolution des Bâbak unterdrückte, der die Heere des Chalifen im Kampfe gegen die Christen anführte, der also in mehreren Religionskriegen des Islam eine hervorragende Rolle spielte, war so wenig Muhammedaner, dass er zwei Propagandisten des Islam, welche einen heidnischen Tempel in eine Moschee umwandeln wollten, in der grausamsten Weise misshandelte, sich über muhammedanische Gesetze lustig machte und — wie ein zum Islam bekehrter Stammesgenosse gegen ihn aussagt — Fleisch von erdrosselten Thieren ass (ein Gräuel im Auge des Muhammedaners) und auch andere dazu verleitete, weil solches Fleisch frischer sei, als das von Thieren, welche nach der Weise des muhammedanischen Ritus getödtet würden; ferner alle Mittwoche ein schwarzes Schaf zu tödten pflegte, das er entzwei hieb und zwischen dessen beiden Hälften hindurchging. Er zog die Beschneidung und andere muhammedanische Gebräuche ins Lächerliche und setzte sich über dieselben hinweg. Er hörte auch als Muhammedaner nicht auf, die religiösen Bücher seiner Nation zu lesen, er bewahrte von denselben prachtvolle, mit Gold und Edelsteinen geschmückte Exemplare, und während er dem Chalifen in seinen Kriegszügen gegen die Feinde des muhammedanischen Staates half, träumte er von der Wiederherstellung des persischen Reichs und der „weissen Religion" und spottete über Araber, Maǵribiner und muhammedanische Türken. Die ersteren bezeichnete er als Hunde, denen man einen Knochen vorwirft, um ihnen dann mit einem Knüttel den Kopf wund zu schlagen.[1]

Es mag wohl dies ein Beispiel für die Denkungsart jener hervorragenden Nichtaraber sein, die sich um äusserer Vortheile willen der muhammedanischen Macht anschlossen, an dem Ruhme ihrer Siege Theil haben

1) Ṭab. III, 1309—1313. Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 405—6.

wollten, in Wahrheit aber die Zähne fletschten gegen den Zertrümmerer ihrer nationalen Selbstständigkeit und der Traditionen ihrer Ahnen. Von Chalif zu Chalif wuchs der Einfluss der fremden Elemente im Islam immer mehr und mehr,[1] bis er dann zur Zersetzung des Chalifenstaates führte. Und dem Vordringen der fremdländischen Elemente entsprach natürlicherweise ein Zurücktreten des Araberthums.

Seit der Herrschaft des Chalifen Al-Mutawakkil, dessen Leben den Intriguen seiner türkischen Camarilla zum Opfer fiel, war der Einfluss der Türken[2] ein entscheidender geworden auf die Regierung in Baġdâd. Die wichtigsten Aemter am Hofe, in der Administration und im Heere waren in ihrer Hand, trotzdem sie nicht einmal immer der arabischen Sprache kundig waren.[3] Türkische Generale wurden entsendet, um das unruhige Araberthum der arabischen Halbinsel zu bändigen und zum Gehorsam zu bringen, und die Geschichte jener Zeiten erzählt uns von den Grausamkeiten, die sie gegen die Araber und gegen ʿalidische Prätendenten verübten. Ihre Palastintriguen bestimmen die Politik des Hofes. Unter Al-Mustaʿîn war es schon so weit gekommen, dass der Chalif zwei türkischen Hofbeamten „freie Hand gewährte hinsichtlich der Staatskassen und ihnen erlaubte, mit den Staatsgeldern zu thun, was sie eben wollten" und dass der Chalif, als ihm eine gegen sein Leben gerichtete Verschwörung der Türkenclique entdeckt wurde, ihren Führern den Vorwurf der Undankbarkeit machend sagen konnte, dass er seine goldenen und silbernen Geräthschaften einschmelzen liess, seine eigenen Genüsse und Gelüste einschränkte, um nur ihnen reichliches Auskommen zu gewähren und ihre Zufriedenheit zu erlangen.[4]

Sehr gross muss in arabischen Kreisen die Verbitterung gegen dieses Ueberhandnehmen des fremden Einflusses gewesen sein. Als Symptom dieses Gefühles dürfen wir ein Liedchen betrachten, welches am Hofe des Chalifen Al-Muntaṣir (247—248) unter grossem Beifall vorgetragen wurde:

„O Herrin des Hauses in Al-Burk — o Herrin der Herrschaft und der Macht
„Fürchte Gott und tödte uns nicht! Wir sind ja nicht Dejlem und Türken."[5]

---

1) Die Zustände unter Al-Wâthiḳ spiegeln sich in einem anonymen Gedicht aus jener Zeit, Aġ. XXI, p. 254.

2) Der Chalif Al-Muhtadî (st. 256 nach kaum einjähriger Herrschaft) hatte die Absicht, den Persern mehr Einfluss zu gönnen als den Türken (Al-Jaʿḳûbî II, p. 618). Ueber den Einfluss der Türken vgl. noch die Daten bei Karabacek, **Mittheilungen aus d. Samml. Papyr. Rainer**, I, p. 95 ff.

3) Vgl. Al-Masʿûdî VII, p. 363, 2.

4) Ṭab. III, 1512. 1544.

5) Aġ. IX, p. 86, 14. Freilich ist es ein Anachronismus, wenn als Verfasser dieses Liedes der Chalif Al-Rashîd bezeichnet wird.

Zumal die Zustände, die zur Zeit des unglücklichen Muʿtazz im Chalifate hervortraten, rangen den arabischen Dichtern jener Zeit manchen Schrei des Entsetzens ab. Sie waren freimüthig genug, die Dinge beim rechten Namen zu nennen.

„Sie (die Türken) stiften Aufruhr und dadurch wird unser Reich zerrüttet und unsere Herrschaft ist in derselben nichts mehr als ein Gast;
„Die Türken sind Inhaber der Herrschaft geworden, und alle Welt hat zu schweigen und zu gehorchen;
„Nicht dies ist der Weg, auf welchem ein Reich in Ordnung bleibt; nicht kann da ein Feind bekriegt werden und Eintracht herrschen.“[1]

Und ein anderer:

„Fort sind die Freien, sie sind vernichtet und verloren; die Zeit hat mich unter Barbaren versetzt;
Man sagt mir: Du weilst zu viel zu Hause; ich sage: weil das Ausgehen keine Freude bringt.
Wen treffe ich denn, wenn ich mich umsehe? Affen, die auf Sätteln reiten!“[2]

Diese Fremdherrschaft, auf welche die arabischen Feinde der ʿabbâsidischen Dynastie als ein Zeichen der Unfähigkeit derselben hinweisen konnten, als auf ein Regiment, das vergeudet wird zwischen Türken und Dejlemiten,[3] nahm in der Folgezeit immer mehr überhand. Durch das Emporkommen von selbständigen Dynastien innerhalb des Chalifats ward nicht nur die Macht des letztern, sondern auch die der Nation, der diese Institution entstammte, zurückgedrängt und gebrochen. Im IV. Jhd. irren Abkömmlinge des ʿabbâsidischen Geschlechts an den Höfen der neuen Dynasten als schmeichlerische Dichter herum und bewerben sich um untergeordnete Posten in der Administration.[4] Es dient zum Ruhme des arabischen Dichters des IV. Jhd.'s, Al-Mutanabbî, dass er tiefen Sinn bekundet für diesen Verfall seiner Nation. Wir begegnen in seinen Dichtungen dem Entsetzen über die herrschenden nationalen Verhältnisse, das sich bis zur Aufreizung der kriegerischen Begierde steigert[5] gegen die Herrschaft der Barbaren, denen das arabische Element geistig und moralisch weit überlegen war.

---

1) Al-Masʿûdî VII, p. 378, 5. 400, 6. 401, 9.

2) Ibn Lenkek (st. 300) in Jatîmat al-dahr II, p. 118; vgl. ʿAbd allâh al-Iṣfahânî, ibid. III, p. 127.

3) Muhammed ibn Hâniʾ ZDMG. XXIV, p. 484, v. 2.

4) Jatîmat al-dahr IV, p. 84 ff. 112; man vgl. jetzt über die Stellung der Familienmitglieder der ʿAbbâsiden: Kremer, Ueber das Einnahmebudget des ʿAbbâsidenreiches (Wien 1887) p. 13 Anm.

5) Dîwân des Mutanabbî 19: 22 ff., ed. Dieterici I, p. 57.

„Die Menschen — so sagt er — erhalten ihren Werth durch ihre Herrscher; kein Heil aber ist dem Araber, den Barbaren beherrschen,
„Die weder Bildung noch Ruhm besitzen, weder Schutzbündniss noch Treue.
„Wohin du nur deinen Fuss setzen mögest, findest du Menschen, die von Knechten gehütet werden, als wären sie eine Heerde Vieh.“[1]

Aber solche poetische Ergüsse konnten nur wenig Einfluss üben auf die Wiedererweckung geschwundener Grösse.

Das Araberthum war auf allen Linien im Niedergang begriffen.

II.

Eine solche politische und sociale Atmosphäre war dem Hervortreten und der Verbreitung jener Tendenzen, welche die shuʿûbitische Partei vertrat, nicht ungünstig. Während früher das Maximum dessen, was die Pietisten anstrebten, dies war, die Araber an die Achtung der fremden Nationalitäten im Islam zu gewöhnen, konnten nun diese Elemente mit heftiger Aggressive gegen die arabische Rasse vorgehen, und die Theologen fühlten sich nun wieder genöthigt, Traditionen zu lehren, in welchen die Achtung der Araber empfohlen wird. Es ist für den Entwickelungsgang der Stellung der Nationalitäten im Islam nicht wenig belehrend, diesen Traditionssätzen Aufmerksamkeit zu schenken. Sie lassen z. B. den Propheten zu dem Perser Salmân — die Wahl des Angeredeten war für diesen Anlass besonders passend — sprechen: „Sei mir nicht gram, damit du (durch dies Gefühl) nicht deine Religion verlassest.“ Da sagt Salmân: „Wie könnte ich dir denn auch gram sein, da uns doch Gott durch dich die rechte Leitung geschenkt hat?“ „Wenn du den Arabern gram bist — lehrt hierauf der Prophet — so bist du auch mir selbst gram.“ — Und den ʿOthmân b. ʿAffân lässt man im Namen des Propheten lehren: „Wer die Araber kränkt, der hat keinen Antheil an meiner Fürsprache und den erreicht nicht meine Liebe.“[2] In solchen Fictionen, die zur spätesten Schicht der Traditionenbildung gehören, spricht sich die Stellung der Theologen zu jener im Kreise der nichtarabischen Muhammedaner immerfort mehr und mehr überhandnehmenden Geistesströmung aus, das arabische Element herabzusetzen und die durch zwei Jahrhunderte von jener Seite her erlittene Zurücksetzung heimzuzahlen. Sie sollten ein Gegengewicht bieten gegen den in älteren Erdichtungen zur Geltung gekommenen Gesichtspunkt, in welchen das Gefühl der ʿAǵam seine theologische Stütze suchte und fand, und von welchen wir oben S. 115 Proben gesehen haben. Es ist merkwürdig, dass es dieselben Traditionen sind, welche die Chàri-

---

1) Dîwân des Mutanabbî 58: 2—4, ed. Dieterici I, p. 148.

2) Maṣâbîḥ al--sunna II, p. 193.

ǵiten in Afrika zur Geltung brachten, um die Berechtigung der persischen Dynastie der Rustemiden in Tâhart (Mitte des II. Jhd.) gegenüber dem arabischen Chalifat zu erweisen,[1] ein Beweis mehr für die S. 138 hervorgehobene Wahlverwandtschaft zwischen diesen politisch-religiösen Dissenters und den Tendenzen der Shuʿûbijja.

Derselben Gruppe von theologischen Kundgebungen, welcher solche Traditionen angehören, sind auch jene apokryphen Aussprüche des Propheten anzureihen, in welchem — wohl gegenüber dem Ueberhandnehmen persischer und türkischer Sitte — die Nachahmung der ʿAǵam-Sitten verboten oder mindestens gemissbilligt wird. Bereits in älterer Zeit ausgesprochene Missbilligungen werden jetzt damit verstärkt, dass man den Gegenstand der Missbilligung als Sitte der Aʿâǵim darstellt, denen ähnlich zu sein man vermeiden solle, sowie man früher darauf Gewicht legte, die Sitten von Christen und Juden zu vermeiden.[2] Dahin gehören nicht nur Sitten, welche mit religiösen Momenten in Verbindung stehen, sondern auch Gewohnheiten des alltäglichen Lebens, wie z. B. das Aufstehen als Ehrenbezeigung,[3] die Benutzung von Messern bei den Mahlzeiten — was gleichfalls als specifisch persische Art verpönt wird —, einige Details der Toilette, der Rasirkunst und viele andere Dinge, unter denen auch die Benutzung des Leoparden als Reitthier[4] erwähnt wird.[5] Die Gelegenheit, gegen die Nachahmung der fremdländischen Sitten zu eifern, war wohl auch bereits in früherer Zeit gegeben,[6] eine religiöse Frage wird man aber

---

1) In der von Emile Masqueray übersetzten Chronique d'Abou Zakaria (Paris 1879) p. 4—10 findet man die Zusammenstellung dieser Traditionen und Koranstellen, denn auch solche wurden von den Theologen der afrikanischen Chârigiten herbeigezogen, namentlich 5: 59; 48: 16.

2) Vgl. Grätz' Monatsschrift 1880, p. 309 ff.

3) Wenn man das Traditionenmaterial vergleicht, in welchem das Aufstehen als Ehrenbezeigung verboten oder gemissbilligt wird, so wird man den Eindruck empfangen, dass die Motivirung, wonach das Aufstehen Sitte der Aʿâǵim sei, spätern Ursprungs sei, als die zu Grunde liegende Anschauung selbst. Aus B. Istiʾdân nr. 26 kann man folgern, dass in älterer Zeit diese Art der Ehrenbezeigung ganz unbedenklich schien. Ich lasse hier die Stellen folgen, an welchen man das hierher gehörige Material aufgeführt findet: Al-Gazâlî, Iḥjâʾ II, p. 198; Al-Kasṭalânî IX, p. 168; Aǵ. VIII, p. 161; vgl. Kitâb al-aḍdâd p. 185, 5 v. u., Al-ʿIkd I, p. 274. Ueber den Handkuss als Ehrenbezeigung ibid. p. 166.

4) Man vgl. Mme. Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane (Paris 1887) p. 528, über die häusliche Verwendung dieses Thieres bei den Bewohnern des Shaṭṭ al-ʿarab.

5) Al-Ṣiddîkî fol. 134b—142.

6) Zu beachten ist Ḥassân, Dîwân p. 91, 5 v. u. Doch war dies nicht selten; ein Dichter, der noch die gute alte Zeit gesehen, stellt sich dem Maʾmûn in fremd-

daraus nicht gemacht haben. Die hier in Betracht kommenden Kundgebungen tragen vermöge ihres Zusammenhanges mit Pseudoprophetien, welche das politische Ueberhandnehmen fremder Elemente verkünden, das Gepräge ihres Ursprungs in der Zeit des Verfalls der ʿabbâsidischen Machtvollkommenheit. In früheren Zeiten scheinen die nun zur Geltung kommenden Bedenken noch nicht in den Vordergrund getreten zu sein. Vielmehr beruft sich der Prophet in einer bei Mâlik b. Anas angeführten Tradition auf eine Lebensgewohnheit der Griechen und Perser,[1] um die Zurückhaltung einer Verfügung zu motiviren, die zu erlassen er früher im Sinne geführt haben soll.[2]

III.

Die Geistesströmung, welche uns hier beschäftigt, ist nicht ohne innern Zusammenhang mit jener politischen und literarischen Renaissance des Perserthums, welche, gefördert durch das Auftauchen autonomer Staatengebilde in Centralasien das persische Nationalbewusstsein wieder erweckte und die nationalen und literarischen Ueberlieferungen des Perserthums neu belebte.[3] Die neu auftauchenden Dynasten fanden für ihre Bestrebung nach autonomer Staatengestaltung eine Stütze in dem wieder aufkeimenden Nationalitätsbewusstsein der dem Islam unterworfenen mittelasiatischen Völker und sie hatten nichts dagegen, wenn man in ihnen die Tradition der persischen Nationalfürsten sich fortsetzen sah und sie den Chosroen gleichstellte.[4] Die Erscheinungen dieser nationalen Renaissance boten einen festen Rückhalt für jenen literarischen Kampf der muhammedanischen Perser gegen das Araberthum, welchen die Shuʿûbijjabewegung beförderte.

Bevor wir diese literarischen Erscheinungen zur Sprache bringen, wollen wir noch einer Beobachtung Raum geben. Die Freiheit, die sich die Nationalitäten im Islam in jenen Zeiten, welche oben geschildert wurden, herausnehmen konnten, wurde zwar vorzugsweise von den Persern benutzt — sie waren ja neben den Arabern das hervorragendste geistige

---

ländischer Kleidung vor, Al-ʿIkd I, p. 170. Man vgl. auch einen Ausspruch ibid. I, p. 69 unten, wo die arabische Art der Kleidung, des Reitens, des Bogenschiessens u. s. w. im Gegensatz zur Bequemlichkeit und der persischen Art anempfohlen wird.

1) Interessant ist es zu sehen, dass Al-Zurḳâni aus Fâris mit aller Gewalt Araber machen will: achlâṭ min Taġlib, die diesen Namen angenommen haben.

2) Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 94; Muslim III, p. 346. Bei Al-Buchârî habe ich die betreffende Tradition nicht gefunden.

3) Vgl. Schack, Heldensagen des Firdûsî, 2. Aufl., p. 21 ff. und die dort angeführte Abhandlung von Julius Mohl.

4) Aġ. XVII, p. 110, 8.

Element des muhammedanischen Reichs —; aber es scheint, dass auch Nicht-Perser theilhaben an der Kühnheit, mit der man dem Araberthum jetzt entgegentreten zu können glaubte.

Besondern syrischen Patriotismus scheint der Dichter Dîk al-Ǵinn (st. 235/6) vertreten zu haben; er stammte von einem gewissen Tamîm ab, der nach der Schlacht von Mu'ta den Islam annahm. Dieser Dichter war ein shuʿûbitischer Eiferer gegen das Araberthum. „Die Araber — so sagte er — haben gar keinen Vorrang vor uns; denn uns alle vereinigt die Abstammung von Abraham; wir sind ebenso Muslime geworden wie sie selbst; tödtet einer von ihnen jemanden von uns, so wird er mit dem Tode bestraft; nirgends hat Gott verkündet, dass sie einen Vorzug vor uns haben."[1] Er empfand soviel Anhänglichkeit an seine Heimath, dass er die Provinz Syrien niemals verliess, weder um den Chalifenhof aufzusuchen, noch aber, nach Art der Dichter, sich anderswo herumzutreiben.

Die Form der Tradition hat auch in dieser Hinsicht den Beruf bethätigt, manchen in einzelnen muhammedanischen Kreisen sich regenden Ideen als Stütze zu dienen oder dieselben in Kurs zu bringen. Dem herabgewürdigten Kreise der Nabatäer[2] scheint folgende sicherlich tendentiöse

---

1) Aǵ. XII, p. 142. Es ist selbstverständlich, dass ein solcher Mensch auch den Rassenhass zwischen Ḳejsiten und Jemeniten verdammen musste. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung sein Gedicht ibid. p. 149, welches durch das Ereigniss hervorgerufen wurde, dass die jemenitischen Einwohner von Emessa einen Prediger von nordarabischer Abstammung absetzten.

2) Sowohl die Reste der aramäischen Bevölkerung Syriens und Mesopotamiens als auch jene, „die sich" — nach Art jener Nabatäer — „niedergelassen, Ackerbau und Gewerbe treiben, die Stammesangehörigkeit wenig achten und sich mit Heloten mischen" (Sprenger, Alte Geographie Arabiens, p. 233). In beiden Fällen ist Nabatäer im Munde des echten Arabers eine schimpfliche Bezeichnung (nabbaṭahu, Aǵ. XIII, p. 73, 12; jâ nabaṭî ibid. XVIII, p. 182, 22); vgl. das Gedicht des Ḥurejth b. ʿAnnâb gegen die Banû Thuʿal (dieselben werden von Imrḳ. 41 mit allen Ehren überhäuft und Ḥâtim leitet sich mit Stolz von ihnen ab. Aǵ. XVI, p. 107, 3); Ḥam. p. 650, besonders v. 5 (dijâfijjatun ḳulfun), oder aus späterer Zeit Jâḳût II, p. 355, 16 nâsib nabîṭahâ; Aǵ. XII, p. 39, 18 fa-sîrû maʿa-l-anbâṭi. Man sagt von ihnen, dass sie die Knechtschaft mit Geduld ertragen (Ḥassân p. 54, 14) und sie werden als Exempel angeführt, wenn man von gemeinen Leuten sprechen will (Ibn Hish. p. 306 ult.); Nabîṭ ist Gegensatz zu chijâr al-ḳaum (die besseren Menschen, Ǵazîrat al-ʿarab p. 104, 22). Ein Fälscher des die südarabischen Stämme preisenden Gedichtes des Diʿbil, der die Ḳurejshiten herabsetzen will, sagt von ihnen in einer interpolirten Verszeile: maʿsharun mutanabbiṭûna (Aǵ. XVIII, p. 52, 1), während sonst Nabatäer Gegensatz von Ḳurejsh, ibid. XI, p. 4, 6. Al-Shâfiʿî soll gesagt haben: Dreierlei Menschen giebt es, welche dich verachten, wenn du sie ehrst, und dich ehren, wenn du sie erniedrigst: das Weib, der Sclave und der Nabatäer (Al-Ǵazâlî, Ihjâʾ II, p. 39). Abû Nuchejla erwähnt die Nabatäer von Mesopotamien

Ueberlieferung ihren Ursprung zu verdanken, welche den Zweck verfolgt, zu zeigen, dass auch die Nabatäer würdig sind, an den Befugnissen der Reichsherrschaft theilzunehmen — eigentlich ein chärigitischer Gedanke. ʿUbejda al-Salmânî berichtet: „Ich habe den ʿAlî sagen hören: Fragt jemand, welcher Abstammung wir seien, so mag er denn wissen, dass wir Nabatäer sind aus Kûthâ."[1] ʿUbejda al-Salmânî (st. 72) ist hier wohl nur vorgeschoben, um der Erdichtung Glaubwürdigkeit zu verleihen; in der Liste der Tradenten derselben finden wir den Ḥarrânier Maʿmar [b. Rashîd].[2]

Die Nabatäer, welche durch den Hinweis auf ihre glorreiche, an das babylonische Reich anknüpfende Tradition die von den Arabern erlittene Herabsetzung zurückzuweisen sich bestrebten, fanden auch in den Kreisen der Philosophen ihre Anwälte. Die Philosophen Ḍirâr b. ʿAmr al-Ġatafânî[3] und Thumâma b. al-Ashras (st. 213) nahmen sich ihrer Sache an und lehrten, dass die Nabatäer im Wettstreit mit den Arabern in Ehren bestehen können. Al-Masʿûdî, dem wir die Kenntniss dieser Thatsache verdanken,[4] fügt hinzu, dass der berühmte Literator und Philosoph Al-Ǵâḥiẓ auch zur Lehrmeinung der Ḍirâriten gehalten habe; und in der That erwähnt dieser Schriftsteller in seinem Kitâb al-ḥejwân den Umstand, dass ihn viele Zeitgenossen beschuldigen, zu dieser Secte zu gehören, weil er ihre Ansichten anführt.[5] Die von Ḍirâr vertretene Lehre von der Vorzüglichkeit der Nabatäer vor den Arabern — eine Lehre, wegen deren man ihn, trotzdem er seiner Abstammung nach Araber war, unter die Shuʿûbiten rechnet[6] — äussert sich auch in seiner Stellung zur Grundfrage der muhammedanischen Staatslehre: der Frage des Chalifats. Von ihm wird nämlich die These überliefert, dass zwischen einem Ḳurejshiten und einem Nichtaraber[7] (Ibn Ḥazm sagt: Abessynier, Al-Shahrastânî: Nabatäer), welche gleichzeitig für die Chalifenwürde vorgeschlagen werden, wenn beide durch ihre Anhäng-

---

(besonders: Ḥarrân, Hit, Mosul und Takrît) mit dem besondern Epitheton: „welche die Häuser verkaufen und Linsen essen" Aġ. XVIII, p. 144, 7. Ein ihnen eigenthümliches Spiel (fatraġ) bei Kremer, Beitr. zur arab. Lexicographie I, p. 17.

1) Jâḳût IV, p. 318. 2) st. 153 Ṭabaḳât al-ḥuff. V, nr. 26.

3) Dieser Muʿtazilit stimmt nach Ibn Ḥazm (Leidener Hschr. Warner nr. 480, Bd. II, fol. 72ª) mit den Chârigiten auch darin überein, dass er die Grabesstrafen (ʿaḏâb al-ḳabr) leugnet.

4) Prairies d'or III, p. 107.

5) Hschr. der Wiener Hofbibliotek N. F. nr. 151, fol. 3ª.

6) Al-ʿIḳd III, p. 445.

7) Al-Nawawî zu Muslim IV, p. 265 wird die Lehre Ḍirâr's erwähnt (sachâfat Ḍirâr); in diesem Citat bezieht sich die Lehre des Ḍ. im allgemeinen auf „Nichtḳurejshiten, als da sind Nabatäer und andere" (ġejr al-ḳurashijji min al-nabaṭ wa-ġejrihim); vgl. Al-Mâwardî ed. Enger p. 5, 2 v. u. ǵamiʿal-nâs: alle Menschen.

lichkeit an das heilige Gottesbuch und an die Sunna die Eignung für diese Würde besitzen, dem Nichtaraber entschieden der Vorzug einzuräumen sei" und zwar mit der etwas rabulistischen Motivirung: „weil man den Nabatäer resp. den Abessynier für den Fall, dass sie sich als unwürdig erwiesen, leichter absetzen könne.[1]

Aber den weitaus bedeutendsten Ausdruck fand die nichtarabische Reaction gegen das Araberthum in diesen Kreisen zu jener Zeit, in der diese Reaction allenthalben laut zu werden begann, in einer vielumstrittenen Fälschung des Ibn Waḥshijja, welche als „Nabatäische Landwirthschaft" bekannt ist und deren literarischer Charakter seit Alfred v. Gutschmid's abschliessenden Untersuchungen[2] nicht mehr in Frage kommen kann. Dies Buch, das im III. Jhd. entstand, muss als das hervorragendste Document nabatäischer Schuʿûbijja betrachtet werden, und als solches zeigt es sich uns auch in der Charakteristik, die der Vertheidiger seines authentischen Werthes von der Tendenz derselben entwirft: „Ibn Waḥshijja, beseelt von einem grimmigen Hasse gegen die Araber und voll Erbitterung über die von denselben gehegte Verachtung gegen seine Stammgenossen, entschloss sich, die unter denselben erhaltenen Ueberreste der altbabylonischen Literatur zu übersetzen und zugänglich zu machen, um dadurch zu zeigen, dass die Vorfahren seiner von den Arabern so tief verachteten Stammgenossen eine hohe Cultur besessen und durch ihre Kenntnisse viele Völker des Alterthums übertroffen haben."[3] Der Verfasser wollte der Bedeutungslosigkeit der alten Araber in Wissenschaft und Cultur die grossen Leistungen seiner Rasse auf diesem Gebiete gegenüberstellen, um hiedurch dem bodenlosen Dünkel der herrschenden Rasse zu begegnen.

In dieser Bewegung der Geister war es den hervorragenden Vertretern der Nationalitäten auch nicht immer gerade darum zu thun, im Interesse ihrer *eigenen* Nationalität zu arbeiten; demselben wurde ja mittelbar auch dadurch gedient, wenn man zu Gunsten einer andern im Islam emporgekommenen Nationalität thätig war. Entscheidend war ja in erster Reihe die Darlegung des negativen Momentes, dass es nicht ausschliesslich die Araber sind, denen der Anspruch auf Herrschaft und Hegemonie im Islam zukomme. Es ist bemerkenswerth, dass es ḥarrânische Gelehrten sind, deren Betheiligung in shuʿûbitischem Sinne zu Gunsten der Nationalität

---

1) Ibn Ḥazm ibid. Bd. II, fol. 82^{b}; Al-Shahrastânî p. 63.

2) Die nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister, ZDMG. Bd. XV (1861); Nöldeke, Noch Einiges über die nabatäische Landwirthschaft, ib. Bd. XXIX (1875), p. 445 ff.

3) Chwolsohn, Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen (St. Petersburg 1859), p. 9; Gutschmid l. c. p. 92.

der Dejlemiten in der Literatur bezeugt ist. Diese literarische Wirksamkeit sollte zwar zuvörderst den Herrschern aus der Dynastie der Bûjiden, bekanntlich einem dejlemitischen Geschlecht, zu Gute kommen, welche alle möglichen Mittelchen daran gesetzt zu haben scheinen, neben den arabischen Chalifen gleichwerthig erscheinen zu können. Haben sie sich ja auch eine arabische Abstammung andichten lassen[1] — ein Kunstgriff, welchen viel später auch die tscherkessischen Sultane in Aegypten nicht unversucht liessen[2] — und die Vorgeschichte ihres Hauses an diese Genealogie angepasst. Der berühmte Arzt Sinân, Sohn des Thâbit b. Ḳurra (st. 321), verfasste ein Buch, welches sich den „Ruhm der Dejlemiten, ihre Genealogie ihrer Ursprünge und Ahnen" zum Vorwurf setzte,[3] und ein anderer ḥarrânischer Gelehrter, der Schöngeist Ibrâhîm b. Hilâl (st. 384), verfasste ein Kitâb al-tâǵî im Auftrag des Bûjidenfürsten, voller tendentiöser Erdichtungen.[4] Al-Thaʿâlibî erwähnt in seiner „Edelperle des Zeitalters" dieses Buch sehr häufig. Da wurden vom Islam bezwungene Ortschaften als solche vorgeführt, welche die neue Religion freiwillig annahmen; dies sollte zum Nachweise dessen dienen, dass man den Islam den fremden Nationen nicht aufzuzwingen brauchte, dass sie demnach in muhammedanischer Hinsicht keine Zurücksetzung verdienen.[5] Es passte den ḥarrânischen Gelehrten sehr gut zu ihrer eigenen Tendenz, den Werth nichtarabischer Nationalitäten rühmlich hervortreten zu lassen. Dadurch konnte ja die Berechtigung ihres eigenen Festhaltens an den nationalen Ueberlieferungen immerhin nur gewinnen.

Auch das koptische Element in Aegypten hat Antheil genommen an der im islamischen Reiche sich regenden Reaction der alten Nationalitäten gegen die Aspirationen des alle nationalen Individualitäten verschlingenden Araberthums. Sowie man in aramäischen Kreisen zu diesem Zwecke eine nabatäische Literatur fingirte, so entstanden auch Bücher der Kopten, in welchen, nicht ohne gegen den Arabismus gerichtete Tendenz, die Grossthaten der alten Aegypter geschildert wurden. Durch solche Versuche sollte der

---

1) Al-Masʿûdî VIII, p. 280; Al-ʿIḳd II, p. 58—9; Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 109. Sie führten ihren Stammbaum auf Isak (Jahûdâ b. Jaʿḳûb b. Isḥâḳ) zurück. Al-Fachrî p. 325.

2) Vgl. nr. 106 im Catalogue d'une collection de Manuscrits appartenant à la Maison Brill rédigé par Houtsma — 1886 — p. 21. Das Bestreben, fremde Nationen mit arabischen Stammbäumen auszurüsten, wird in einem satirischen Gedicht des Abû Buǵejr gegeisselt (Al-ʿIḳd III, p. 300), vgl. oben S. 143.

3) Ibn Abî Uṣejbiʿa ed. A. Müller, I, p. 224.

4) Dies folgt aus seinem Selbstbekenntniss bei Al-Thaʿâlibî, Jatîmat al-dahr II p. 26; vgl. Abulfeda, Annales II, p. 584.

5) Jâḳût IV, p. 984 u. d. W. Huzu findet man ein Beispiel.

Beweis erbracht werden, wie das prahlerische Araberthum, das sich auf dem Boden der altägyptischen Cultur breit machte, von den geistigen und materiellen Schöpfungen der alten Beherrscher des Landes, den Ahnen des unterdrückten und zurückgedrängten Koptenthums, das mit seinem Uebertritt zum Islam die Ueberlieferungen seiner Ahnen nicht hinter den Rücken geworfen hatte,[1] weit übertroffen wird. Von dieser Literatur ist uns nichts Zusammenhängendes übrig geblieben, wohl aber Citate aus derselben in späteren Schriften. Baron v. Rosen hat gelegentlich der Besprechung solcher in einem Werke des VI. Jahrhunderts häufig vorkommenden Citate auf den Zusammenhang dieser verschollenen Literatur mit der shuʿûbitischen Bewegung im Islam hingewiesen.[2]

IV.

Den grössten Antheil an der literarischen Bethätigung dieser Bewegung, welche auf die Gleichachtung der nichtarabischen Nationalitäten im Islam gerichtet ist, nahmen aber unstreitig die Muhammedaner persischer Rasse. Es ist nicht zu verwundern, dass uns die shuʿûbitische Literatur nur in spärlichen, wenn auch in ihrer Art bezeichnenden Spuren und Resten erhalten ist. Waren doch die Anhänger der Shuʿûbijja zumeist in religiöser Beziehung anrüchige Menschen, sogenannte Zendîḳe; und es ist ja bekannt, dass die seit dem V.—VI. Jhd. d. H. überhandnehmende kirchlich-pietistische Strömung in der Literatur der Erhaltung ketzerischer und schismatischer Schriften nicht günstig war.

Aber wir bewundern den freien Ton, den die Shuʿûbiten in den uns erhaltenen Resten ihrer schriftstellerischen Producte anschlagen. Während zur Zeit der Umajjaden es für den von shuʿûbitischen Ideen beseelten Dichter Ismâʿîl b. Jâsâr, der die vormuhammedanischen Araber und ihre barbarischen Sitten verhöhnte,[3] gefährlich wurde, auf seine persische Ab-

---

1) Vielleicht stehen mit dieser Bewegung jene Nachrichten im Zusammenhang, welche bei Chwolsohn, Die Ssabier I, p. 492 ff. angeführt sind.

2) Notices sommaires des Manuscrits arabes du Musée asiatique I, p. 172.

3) Aġ. IV p. 120:

„Gar manch' gekröntes Haupt nenne ich meinen Ohm, Erhabene von edlem Stamm,
Sie werden „Perser“ genannt, entsprechend ihrer hervorragenden Abstammung (vgl. Ibn Badrûn ed. Dozy p. 8, 7)
So gieb denn auf, o Imâm, dein Prahlen gegen uns, so lass denn sein die Ungerechtigkeit und rede die Wahrheit:
Während wir unsere Töchter erzogen, habt ihr euere Töchter in den Sand begraben.“
„Ja wohl — entgegnete ein Araber darauf — ihr brauchtet eure Töchter, wir aber nicht“ (Anspielung auf die den Persern zur Last gelegte Blutschande).

stammung mit Hochgefühl zu pochen,[1] konnten zur Zeit der ʿAbbâsidenherrschaft Gelehrte, Dichter und Schöngeister der arabischen Nationaleitelkeit mit aller Freiheit[2] ihren iranischen Ahnenstolz entgegensetzen. Wurden ja unter den Nachkommen der ehemaligen persischen Aristokratie die Stammbäume der Ahnen mit ebensolcher Sorgfalt überliefert, „wie die Abkömmlinge der Ḳaḥṭân und ʿAdnân die ihrigen pflegten."[3] Vom berühmten Grammatiker Jûnus b. Ḥabîb (st. 185), den auch Wüstenaraber aufsuchten, um von seiner arabischen Sprachgelehrsamkeit zu profitiren, wird erzählt, dass er auf seine persische Abstammung mit Stolz hinwies;[4] der Redner und Theologe Muḥammed b. al-Lejth, ein Maulâ der umajjadischen Familie, der seinen Stammbaum bis auf Dârâ b. Dârâ zurückführte, konnte zur Zeit der Barmakiden seine Vorliebe für Perser an den Tag legen, und wahrscheinlich nannten ihn die Orthodoxen schon deswegen einen Zendîḳ, obwohl er ein Buch schrieb zur Widerlegung dieser Ketzerei;[5] und der berühmte Geheimsecretair des Maʾmûn und Director des „Schatzes der Weisheit", Sahl b. Hârûn aus Destmejsân, schrieb eine grosse Anzahl von Büchern, in welchen er seinem Fanatismus gegen die Araber zu Gunsten der Perser Ausdruck gab. Er ist wohl der hervorragendste Shuʿûbite seiner Zeit, und eine literarische Curiosität, durch die er berühmt geworden, wird wohl auch in Zusammenhang stehen mit dem Bestreben, die Ideale des Araberthums ins Lächerliche zu ziehen. Nur so kann es zu verstehen sein, dass dieser Sahl eine Reihe von Abhandlungen über den Geiz schrieb; nach einer andern Angabe schrieb er ein selbständiges Buch,[6] in welchem er die Freigebigkeit schmäht und den Geiz rühmt.[7]

„O Bewohner von Mejsân — so ruft er seinen Stammesgenossen zu — Gott zum Gruss, die ihr von gutem Stamm und gutem Aste seid!

Eure Gesichter sind aus Silber, gemengt mit Gold, eure Hände sind wie der Regenguss der Ebene;[8]

---

1) Kremer, Culturgeschichtl. Streifzüge p. 29 f.

2) Nicht recht glaubwürdig klingt es, wenn der Verfasser des Fihrist p. 120 erzählt, dass solche Neigungen von den Barmakiden gemissbilligt wurden.

3) Al-Masʿûdî II, p. 241.

4) Flügel, Grammat. Schulen der Araber, p. 36.

5) Fihrist 120, 24 ff.

6) Al-Ḥuṣrî III, p. 142. Dort wird als Anlass dieses Buches das Bestreben Sahl's angeführt, die Kraft seiner Eloquenz gerade an einem so paradoxen Stoff zu erweisen. Fihrist, ibid. 4. Eine Risâla von ihm zu Gunsten des Geizes ist in extenso mitgetheilt Al-ʿIḳd III, p. 335.

7) Die Lobpreisung des Geizes und Missbilligung der Freigebigkeit wird auch dem andalusischen Gelehrten Abû Ḥajjân nachgesagt, Al-Makkarî I, p. 830 oben.

8) Hier wäre also dennoch die Freigebigkeit gerühmt.

Will denn Kelb, dass ich mich zu seiner Verwandtschaft zähle? gar wenig Wissenschaft ist zu finden bei den Hunden.[1]

Glaubt denn dies Volk, dass ein Haus auf hohem Gipfel, in die Sterne ragend, als wäre es selbst ein Stern,

Nur eben soviel gelte, wie ein härenes Zelt in der Mitte der Ebene, in dessen Räumen Vieh und Mistkäfer hausen?"[2]

Dies war die Zeit, in welcher arabische Dichter von persischem Geschlecht in der edeln Sprache der Ḳurejshiten, die sie als Meister beherrschten, Protest einlegen konnten gegen die Selbstüberhebung der Araber. An ihrer Spitze steht der shuʿûbitische Poet Basshâr b. Burd (st. 168), von dem nicht nur prahlende Gedichte mit Bezug auf seine Abstammung von den „Ḳurejsh der Perser",[3] sondern auch beissende Satire gegen die Araber überliefert ist,[4] eine Satire, die wohl in den nationalen Kreisen, denen der Dichter angehörte, viel recitirt worden sein mag; denn fast zwei Jahrhunderte später hören wir ihren Wiederhall von einem Dichter, in welchem die persische Nationalklage gegen die Araber ihren letzten Ton hören lässt, von Abû Saʿîd al-Rustamî:[5]

„Die Araber rühmen sich, die Herren der Welt und die Gebieter der Völker zu sein.

„Warum brüsten sie sich nicht lieber damit, dass sie geschickte Schaf- und Kameeltreiber sind?"[6]

„Fragt man nach meiner Abstammung — sagt derselbe Dichter — so bin ich vom Stamm des Rustem,

„aber mein Lied ist von Lu'ejj b. Gâlib."[7]

„Ich bin jener, den man öffentlich und insgeheim kennt

„Als einen Perser, den die Arabisirung (al-ta'rîb) an sich zog.

---

1) Das Wortspiel: Kelb (arabischer Stammesname) und Kelb (Appellativname = Hund) wird zu ironischen Zwecken oft verwendet. Vgl. meine Ẓâhiriten p. 179.

2) Al-Ḥuṣrî II, p. 190.

3) Vgl. Ibn al-Faḳîh p. 196, 9. „Ḳurejsh einer Nation" pflegt man die hervorragendeste und vorzüglichste Gruppe derselben zu nennen. Auch Südaraber gebrauchen diese Redensart; die Duhma werden von ihnen wegen ihrer Tapferkeit und ihrer hervorragenden Tugenden „die Ḳurejsh unter den Hamdânstämmen" genannt. Ǵazîrat al-ʿarab p. 194, 24.

4) Aġ. III, p. 21. 33. Ueber diesen Dichter s. Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p. 34 f.

5) Zeitgenosse des Ṣâḥib ibn ʿAbbâd (st. 385), zu dessen Ruhm er viele Ḳaṣiden dichtete, aus welchen ein Stück bei Ibn Challik. nr. 95 (I, p. 133) und nr. 684 (VII, p. 160) zu finden ist; andere Mittheilungen aus seinen poetischen Werken sind bei Al-Ḥuṣrî III, p. 13 und im Keshkûl p. 163 f. geliefert.

6) Al-Thaʿâlibî, Vertrauter Gef. d. Einsamen, p. 272, nr. 314.

7) Jatîmat al-dahr III, p. 129, 17, vgl. über seine Abstammung ib. p. 130, 12.

„Wohl weiss ich, wenn ich die Losung[1] rufe,
„So ist mein Ursprung klar, und hart mein Holz.“[2]

In einer ältern Generation hätten Leute seinesgleichen nicht viel Staat mit dem persischen Shiʿâr gemacht; recht gerne hätten sie ihn vor den eifersüchtigen Genealogen verheimlicht und sich mit aller Kraft in einen arabischen Stamm eingeschmuggelt.

In diese Gruppe von Dichtern gehört der aus Sogdiana stammende Isḥâḳ b. Ḥassân al-Churramî (st. 200). Er weist mit Stolz darauf hin, dass in Soġd sein Ursprung sei und dass es seinen Werth nicht beeinträchtige, dass er nicht Juḥâbir oder Ǵarm oder ʿUkl unter seinen Ahnen rechne;[3] ja er geht noch weiter und macht sich zum Dolmetsch des persischen Hochgefühls und zum Ausdruck der Ansprüche, welche die gebildeten Perser innerhalb des Islam den Arabern gegenüber erheben:

„Es haben beschlossen die Maʿadd (Nordaraber) alle, Jung und Alt, und die Ḳaḥṭân (Südaraber) sammt und sonders,
Dass sie meine Habe rauben, aber den Raub derselben wehrt ab ein Schwert mit feiner Schneide und wohlgeglättet;
Ich rief zur Hilfe Ritter aus Merw und Balch, ruhmreiche unter den edeln Männern.
Aber ach! der Wohnsitz meines Volkes ist nicht nah, so dass mir viele Helfer kommen könnten.
Denn mein Vater ist Sâsân, Kisra Hormus-sohn und Châḳân ist, wenn du's wissen willst, mein Vetter.
Im Heidenthum haben wir die Nacken der Menschen beherrscht; Alles folgte uns unterwürfig, als würden sie mit Stricken gezogen.

---

1) shiʿârî, d. h. meine richtige persische Abstammung, die aus meinem Losungswort klar wird, vgl. oben p. 61.

2) Jatîma l. c. p. 135, 8. Zu den letzten Worten (wa-ʿûdî ṣalîb) ist zu vgl. Aġ. II, p. 104, 6 ff., XIV, p. 89, 9; Ḥam. p. 474 v. 3 und der Comment., sowie auch der Ausdruck eines ältern Shuʿûbiten Aġ. IV, p. 125, 20, welcher sich rühmt, „dass sein Holz nicht schwach ist (mâ ʿûdî bidî chawarin, vgl. fî-l-ʿûdi chawar Al-Muwasshâ ed. Brünnow p. 19, 3) am Tage des Kampfes.“ Die Vergleichung dieser Stellen zeigt, dass sich diese Redensart auf die ruhmreiche Abstammung bezieht, deren sich der Held vor dem Kampfe brüstet (vgl. oben p. 54). Für den Gebrauch von ʿûd in solchem Sinne, Jâḳût III, p. 472, 3 waʾ achwâlunâ min chejri ʿûdin wa min zandi, und ibid. IV, p. 177, 19. Bemerkenswerth ist auch Al-Farazdaḳ ed. Boucher, p. 18, 6—7 und das Gedicht des Ḥammâd ʿAġrad über Abû Ǵaʿfar al-Manṣûr, Al-ʿIḳd I, p. 120, wo dieser Begriff weiter ausgesponnen ist. Dem Dichter Abû ʿUjejna erwiesen sich zwei Männer aus derselben Familie in entgegengesetzter Weise, der eine freigebig, der andere filzig. „Dâwûd verdient Lob, du aber verdienst Tadel; dies ist doch wunderbar, da ihr doch aus (einem) Holze seid (waʾantumâ min ʿûdin). Aber dasselbe Holz wird zur Hälfte für Moscheen gespalten, die andere Hälfte aber für jüdische Latrinen; du bist für die Latrine, jener für die Moschee“ u. s. w. Aġ. XVIII, p. 22, 21.

3) Jâḳût III, p. 395 f.

Wir haben euch erniedrigt und richteten über euch, so wie es eben unser einem beliebte, ob er nun recht oder unrecht hatte.
Als aber der Islam kam und sich ihm freudig die Herzen erschlossen, welche durch ihn sich den Geschöpfen zuwenden,[1]
Da folgten wir dem Propheten Gottes, und es wurde als ob der Himmel über uns Menschen regnen würde (die uns überwältigten)."[2]

Wohl eine melancholische Parallele zwischen der alten Weltstellung der Perser und ihrer Erniedrigung durch die Araber. — Kräftiger aber wirkte diese Reflexion auf den Dichter Muʿbad, der zu offenem Abfall und zur Vertreibung der Araber herausforderte:

„Ich bin ein Edler vom Stamme Ǵâm — ruft er im Namen seiner Nation — und verlange das Erbe der persischen Könige;
„Sage den Söhnen Hâshim's allen: Unterwerfet euch rasch, bevor die Stunde der Reue anbricht;
„Packet euch zurück nach dem Ḥiǵâz und esset wieder Eidechsen[3] und weidet eure Heerden,
„Während dass ich mich auf den Thron der Könige setze, unterstützt durch die Schärfe meiner Klinge und die Spitze meiner Feder (Heldenmuth und Wissenschaft)."[4]

Es war leicht, zu den Arabern in diesem Tone zu sprechen zu einer Zeit, in welcher die Fremden daran waren, den Arabern das Scepter der Herrschaft im Islam zu entreissen. Was bedeutet — so riefen sie den Arabern zu — euer alter Ruhm, mit dem ihr prahlt, wenn ihr euch in der Gegenwart so untüchtig erweiset?

„Wenn du das Alte nicht durch neuen Ruhm zu schützen vermagst, so nützt dir nichts, was vor Alters war."[5]

Am kräftigsten scheint aber die äusserste Linke der Shuʿûbijja unter den Dichtern dieser Zeit vertreten zu haben: der arabische Dichter und Philolog Abû ʿOthmân Saʿîd b. Ḥumejd b. Bachtigân (st. 240), der sich rühmte, von persischen Fürsten oder Dihḳanen abzustammen. Schon seinen Vater, der ein hervorragender Vertreter der muʿtazilitischen Dogmatik war, hatte man im Verdacht des Shuʿûbismus. Der Sohn lieferte klare Beweise

---

1) Die Uebersetzung dieser Zeile ist sehr zweifelhaft. 2) Jâḳût IV, p. 20.

3) Die Beduinenaraber werden in der Regel damit verspottet, dass sie Schlangen, Mäuse und Eidechsen essen. Al-Muḳaddasî ed. de Goeje 202, 11. Jatîmat al-dahr III, p. 102, 3 v. u. Ru'ba b. al-ʿAǵǵâǵ vertheidigte diese Sitte der Araber Aǵ. XVIII, p. 133, von der er selbst keine Ausnahme machte ib. XXI, p. 87, 20. Vgl. andere Stellen in meinem Mythos bei den Hebräern p. 99 Anm. 3 (englische Uebersetz. p. 83 Anm. 2).

4) Vertraute Gefährte p. 272 nr. 314, vgl. die Uebersetzung in Rückert's Ḥam. II, p. 245. 5) Jâḳût III, p. 396, 1.

dieser Sinnesart. Dahin gehört ein Epigramm, das er gegen den durch seinen muʿtazilitischen Fanatismus bekannten Oberḳâdi der Chalifen Al-Muʿtaṣim und Al-Wâthiḳ, nämlich den aus der Geschichte der muʿtazilitischen Inquisition berüchtigten Aḥmed b. Abî Duwâd (st. 240) richtete.[1] Dieser Aḥmed nannte sich einen Ijâditen; dies war dem Perserfreund, der auf solches genealogische Geflunker mit den alten vorgeschichtlichen Stammesbeziehungen nicht gut zu sprechen war, verdächtig:

„Du führst dein Geschlecht auf Ijâd zurück, wohl nur weil dein Vater (zufällig) Abû Duwâd genannt war;[2]
„Hätte er zufällig ʿAmr b. Maʿdî geheissen, fürwahr, dann hättest du gesagt, du stammest von Zubejd oder Murâd.“[3]

Dies ist eine Satire gegen die zufälligen Anlässe und Anhaltspunkte, die einem Araber jener Zeiten genügten, sich einen prunkenden Stammbaum beizulegen und denselben dem leichtgläubigen Volke plausibel zu machen. Wir werden noch späterhin sehen, dass das Verlachen solcher Eitelkeiten zur Tendenz der shuʿûbitischen Wissenschaft gehörte. Die Voraussetzung dieser Tendenz in den soeben hervorgehobenen Epigrammen ist auch damit im Einklang, was wir sonst vom literarischen Charakter des Saʿîd wissen. Dieser wird unter den literarischen Kämpfern der persischen Rasse genannt; er schrieb ein Buch unter dem Titel: „Die Vorzüge der Perser“ und ein zweites: „Ehrenrettung der Perser gegen die Araber“, welch letzteres Buch auch unter dem Titel „Buch der Gleichstellung“ (taswija) bekannt war,[4] entsprechend dem einen Parteinamen der Shuʿûbijja: Ahl al-taswija.

Um diese Zeit bot das Kapitel der „Vorzüge der Perser“ ein reichlich angebautes Feld der Literatur dar[5] und obwohl uns keines der in diese Reihe gehörenden Bücher und Tractate erhalten ist, so lassen uns doch Citate aus dieser shuʿûbitischen Literatur in den Werken des Ǵâḥiẓ und Ibn ʿAbdi rabbihi einen Theil ihres Inhaltes und ihre allgemeine Richtung erkennen. Das „Kitâb al-bajân wal-tabjîn“ des erstgenannten Schriftstellers[6] und das grosse encyklopädische Werk: „Kitâb al-ʿiḳd al-

---

1) Aǵ. XVII, p. 2.

2) Gleichwie der arabische Dichter der heidnischen Zeit Abû Duwâd al-Ijâdî.

3) So wie jener südarabische Held der Ǵâhilijja: ʿAmr b. Maʿdîkarib.

4) Fihrist p. 123, 22 ff.

5) ibid. p. 128, 8 u. a. m. Ein anonymes Buch unter dem Titel „Mafâchir“ oder „Mafâchir al-ʿaǵam“ bei Flügel l. c. p. 34 angeführt Fihrist p. 42, 9.

6) Vgl. Rosen's Brief an Prof. Fleischer in ZDMG. XXVIII, p. 169; ferner desselben Manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales (St. Petersbourg 1877) p. 74 ff.

farîd" des an zweiter Stelle genannten andalusischen Verfassers haben uns durch die in denselben bekannt gemachte Polemik und Replik einige der hauptsächlichsten Punkte der Argumentation der Shuʿûbijja aufbewahrt. Namentlich das ʿIḳd-buch hat uns weitläufige Excerpte aus einer Polemik des Ibn Ḳutejba — der ein eigenes Buch über die Vorzüge der Araber schrieb[1] und auch sonst gern dies Thema behandelte[2] — gegen die Shuʿûbijja und die Replik der letztern gegen den Vertheidiger der arabischen Sache aufbewahrt, welche zu allererst in einer Abhandlung Hammer-Purgstall's in deutscher Uebersetzung veröffentlicht sind[3] und aus welcher grössere Auszüge in den Textbeilagen zu v. Kremer's Culturgeschichtlichen Streifzügen im Original edirt wurden. Seither ist eine orientalische Ausgabe des Buches von Ibn ʿAbdi rabbihi zugänglich und die betreffenden Stücke können in ihrer ganzen Ausdehnung von jedem Kenner der arabischen Sprache studirt werden.[4]

Ausser diesen Quellen unserer näheren Kenntniss der Shuʿûbijja ist noch zu erwähnen eine „Widerlegung der Sh." von Abû-l-Ḥasan Aḥmad b. Jaḥjâ al-Balâḏorî, dem bekannten Geschichtsschreiber der muhammedanischen Eroberungen (st. 279), aus welcher uns ein mageres Excerpt durch Al-Masʿûdî erhalten worden ist,[5] welcher Schriftsteller im IV. Jahrhundert (er starb 346) sich an dieser Literatur betheiligte. An der eben citirten Stelle seines Werkes beruft er sich auf seine hierher gehörige Arbeit: „Wir haben die Meinungsverschiedenheit der Menschen hinsichtlich der Frage, ob die Abstammung allein, oder die guten Werke allein, oder endlich Abstam-

---

1) Fihrist p. 78 ist ein Werk des Ibn Ḳutejba „Ueber die Gleichstellung der Araber mit den Persern" erwähnt; Ibn ʿAbdi rabbihi giebt seine Excerpte aus einem Werke des I. Ḳ., welches den Titel: „Ueber die Vorzüge der Araber" führt; es ist wohl anzunehmen, dass sich diese verschiedenen Titel auf dieselbe Arbeit des I. Ḳ. beziehen.

2) Ueber die allgemeine Richtung seiner diesbezüglichen Schriften werden wir durch Al-Bêrûnî (ed. Sachau p. 238) orientirt, der gegen dieselbe heftig in die Schranken tritt. Er macht dem I. Ḳ. den Vorwurf, dass er „in allen seinen Schriften, namentlich aber in seinem ‚die Bevorzugung der Araber' behandelnden Buch" gegen die ʿAǵam losziehe, dass er in fanatischer Weise den Charakter der Perser herabsetze, diese des Unglaubens zeihe, während er den alten Arabern alle möglichen Vorzüge zuschreibt, die sie nicht besitzen konnten, z. B. astronomische Kenntnisse u. s. w.

3) „Ueber die Menschenklasse, welche von den Arabern Schoubijje genannt wird" (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften phil. hist. Cl. I. Bd. (1848) p. 330 ff.

4) ed. Bûlâḳ (1293) II, p. 85—90.

5) Prairies d'or III, p. 109—113. Es wird unter diesem „Raddʿalâ-l-Shuʿûbijja" kein besonderes Werk zu verstehen sein, sondern wohl nur ein grösserer Excurs in einer der genealogischen Schriften des Balâḏorî.

mung und gute Werke den Anspruch auf Vorzüglichkeit begründen können, sowie auch die Meinung der Shuʿûbijja und der gegnerischen Parteien in unserem Werke über die Ursprünge der Religionen erwähnt." Diese Arbeit des vielseitigen Historikers ist jedoch, wie manches andere, welches im Kampfe gegen die Shuʿûbijja geschrieben wurde,[1] nicht zugänglich; und wir sind demzufolge auf den Ideengang der Shuʿûbijja hauptsächlich auf Al-Ǵâḥiẓ und Ibn Ḳutejba angewiesen.

V.

An der Hand dieser Führer wollen wir nun auf die Momente einen Blick werfen, welche die Shuʿûbijja in ihrem Kampfe gegen das Araberthum ins Treffen führte. Wir können uns durch diesen Ueberblick gleichzeitig auch davon überzeugen, wie kleinlich die Gesichtspunkte waren, unter welche die Shuʿûbijja und in Folge dessen auch ihre Gegner die obschwebende Streitfrage stellte. Natürlich ist es, dass die Shuʿûbijja ihren Ausgangspunkt nimmt von dem schon so oft beregten Koranverse und von Muhammeds Abschiedspredigt, die, wie wir schon hervorgehoben, in der Benutzung für diese Argumentation durch eine passende Interpolation bereichert worden zu sein scheint. Den stolzen Traditionen der Araber werden die ruhmreichsten Momente aus der Geschichte der Nichtaraber entgegengestellt; die Nimrode Amaleke, Chosroen und die Caesaren, Sulejmân und Alexander der Grosse, lauter Nichtaraber, wurden vorgeführt, um nachzuweisen, welche Macht und Herrschaft in der Vergangenheit in der Hand von nichtarabischen Herrschern vereinigt war. Auch die Könige der Inder wurden nicht mit Schweigen übergangen; einer von ihnen beginne ein Sendschreiben an ʿOmar II. mit folgender Einleitung: „Vom König der Könige, Sohn von tausend Königen, dessen Ehegemahlin die Tochter von tausend Königen ist, in dessen Stallungen tausend Elefanten zu finden sind, in dessen Reich zwei Ströme fliessen, an deren Gestade der Aloebaum und das Fuwwa[2] und die Cocosnuss und die wohlriechende Kâfûr-pflanze wächst, deren Duft auf zwölf Meilen gefühlt wird: an den König der Araber, der Gott kein anderes

---

1) Der Verfasser des Aġânî-werkes, der ein Zeitgenosse der shuʿûbitischen Bewegung in Poesie und Literatur war (geb. 284, st. 356/7) war nicht gleichgültig gegen die Ueberhebung der Nationalitäten. Dass er für das Araberthum Partei nahm — wie aus mehreren Citaten aus seinem Werke im Verlauf unserer Darstellung ersichtlich ist — ist nicht auffallend, wenn wir bedenken, dass er selbst Vollblutaraber war; sein Stamm wird mit dem der Umajjaden in Zusammenhang gebracht. Ich vermuthe, dass sein verloren gegangenes Werk Kitâb al-taʿdîl wal-intiṣâf fi maʾâthir al ʿarab wa mathâlibihâ (Ibn Challikân nr. 451, Bd. V, p. 28, 1) der literarischen Gruppe angehört, welche uns in obigen Nachweisen beschäftigt.

2) Rubia tinctorum. Imm. Löw, Aramäische Pflanzennamen p. 311.

Wesen beigesellt. Ich wünsche, dass du mir einen Menschen sendest, der mich den Islam lehre und mir die Gesetze dieser Religion beibringe."[1]

Auch in der Prophetie gebührt den Nichtarabern die Palme, denn alle Propheten seit Erschaffung der Welt, ausser Hûd, Ṣâliḥ, Ismâ'îl und Muhammed waren Nichtaraber. Die Ahnen der Menschheit, von denen sich die ganze Menschheit ableitet, Adam und Noe, waren Nichtaraber. Die Shu'ûbiten vergessen nicht, Künste und Wissenschaften anzuführen, welche der Menschheit von Nichtarabern geschenkt wurden: Philosophie, Astronomie und Seidenstickerei, welche von den Nichtarabern gepflegt und geübt wurden, als die Araber noch im Zustande tiefster Barbarei versunken waren, während alles, womit sich die Araber rühmen können, in ihrer Poesie den Mittelpunkt findet; aber auch in ihr[2] werden sie von Nichtarabern, z. B. Griechen, weit übertroffen. Auch an Spiele wird nicht vergessen, welche die Nichtaraber erfunden: Schach- und Nardspiel.[3] Was können die Araber solchen Feinheiten der Cultur entgegenstellen, um ihren Ruhm zu begründen? „Sie sind dem gegenüber nichts anderes, als wie heulende Wölfe und herum-

---

1) Diese Fabel wird von anderen Berichterstattern in ältere Zeit zurückverlegt. Hejtham b. 'Adijj berichtet nämlich auf die Autorität des 'Abd al-Malik b. 'Umejr (st. 136), dass der letztere in dem Archiv des Mu'âwija nach dessen Tode(!) einen Brief des Kaisers von China gesehen habe, mit einer Einleitung, die der oben mitgetheilten sehr ähnlich ist (Al-Ǵâḥiẓ, Kitab al-ḥejwân, Bl. 386[b]).

2) Bemerkenswerth in diesem Zusammenhange ist der Ausspruch des Vezirs Al-Ḥasan b. Sahl (st. 236), bekanntlich von persischer Abstammung: Die zur feinen Bildung gehörigen Fertigkeiten (al-âdâb) sind zehn: drei davon sind shahraǵânisch, drei nûshirwânisch, drei arabisch; aber die zehnte überragte alle anderen. Shahraǵânisch sind das Lautenspiel, das Schachspiel und das Spiel mit Wurfspiessen; nûshirwânisch sind die Heil-, die Rechen- und die Reitkunst; arabisch sind die Poesie, die Genealogie und die Kenntniss alter Geschichten; die zehnte welche sie überragt, ist die Kenntniss von hübschen Erzählungen, welche die Menschen in ihrer Conversation einflechten (Al-Ḥuṣrî I, p. 142 unten). Derselbe Ausspruch aus einer andern Quelle mit einigen Abweichungen ZDMG. XIII, p. 243.

3) Vgl. über dieses Spiel Al-Mas'ûdî I, p. 157. Die Perser pflegen dies Spiel als Ruhmestitel zu erwähnen, Ibn Challikân VII, p. 52, nr. 659; Al-Damîrî II, p. 171. Es war mit den persischen technischen Ausdrücken, die dabei angewendet wurden, bereits in der ersten Zeit des Islam in Medina eingebürgert (Aǵ. XVII, p. 103) und neben Shatranǵ und Ḳirḳ besonders von Schöngeistern gerne gepflegt (Aǵ. IV, p. 52, 2). Im zweiten Jahrhundert ist es in Arabien ein verbreitetes Spiel (ib. XXI, p. 91, 4). Die Theologen nahmen Stellung gegen dasselbe und verpönten es, sie lassen viele Traditionsaussprüche dagegen ankämpfen (Al-Muwaṭṭa' IV, p. 182). „Wer Nardshir spielt, wird jenen gleichgestellt, der seine Hand mit dem Blut und Fleisch des Schweines beschmutzt" (Al-Baǵawî, Maṣâbîh al-sunna II, p. 94). Viel früher hatten es bereits die jüdischen Gesetzlehrer als verwerfliche Unterhaltung gebrandmarkt (Bab. Kethûbhôth fol. 61[b]).

schweifendes Gewild, einander gegenseitig aufzehrend und in ewigem Kampf gegen einander begriffen.“ Auch die Reinheit ihrer Abstammung wird beschimpft, indem darauf hingewiesen wird, dass ihre Weiber, wenn sie in Kriegsgefangenschaft gerathen, den thierischen Gelüsten der Sieger zur Beute dienen.[1]

Andere Momente sind es, die Al-Ǵâḥiẓ aus der Polemik der Shuʿûbijja gegen das Araberthum anführt.[2] Besonders pflegen einige Gebräuche der heidnischen Araber (wie z. B. der schreckliche Feuereid Al-hûla[3] und andere aus der heidnischen Zeit in den Islam hineingeerbte Gewohnheiten) von der Shuʿûbijja zur Herabsetzung der Araber angeführt zu werden, so z. B. der Gebrauch des Stabes und Bogens bei öffentlichen Reden.[4] „Der Stab — so sagen die Anhänger der Shuʿûbijja — gehört für das Taktschlagen, die Lanze für den Kampf, der Stock zum Angriff, der Bogen zum Schiessen; es giebt aber gar keine Beziehung zwischen der Rede und dem Stab, und gar keinen Zusammenhang zwischen einer Ansprache und dem Bogen.[5] Als wären diese Dinge nur da, um den Geist von dem Inhalt der Rede abzulenken. Es ist undenkbar, dass die Anwesenheit solcher Werkzeuge den Geist des Zuhörers anregen oder die Rede des Sprechers fördern könnte. Ja sogar Musiker sind der Ansicht, dass die Leistung desjenigen, bei welchem der Taktstock[6] angewendet wird, hinter der desjenigen zurückbleibe, dem man mit solchen Mitteln nicht zu Hilfe kommt. Diejenigen, die den

---

1) Al-ʿIḳd II, p. 86, 90, vgl. Lbl. f. or. Phil. 1886, p. 23, 12 ff.

2) Kitâb al-bajân wal-tabjîn fol. 133ᵇ ff. 3) Vgl. oben p. 6.

4) Al-Ḥârith b. Ḥilizza steht auf seinen Bogen gestützt, indem er seine Ḳaṣîda gegen die Taǵlibiten recitirt, Aǵ. IX, p. 178, 16. Al-Nâbiǵa stützt sich auf seinen Stab, indem er ein Gedicht hersagt, ib. II, p. 162, 8 u.; vgl. auch Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, p. 38. Auch der Prophet bedient sich bei seiner Rede der michṣara (vgl. Ḳâmûs s. v. chṣr) B. Ǵanâ'iz nr. 83, zu beachten auch Ḥam. p. 710 v. 5. Diese Sitte hat sich auch noch in späterer Zeit aufrecht erhalten. Der chârigitische Agitator Abû Ḥamza (130) stützt sich auf einen arabischen Bogen, indem er auf dem Minbar in Medina zum versammelten Volke redet, Aǵ. XX, p. 105, 3 v. u. = Al-Ǵâḥiẓ in einer von Rosen, Sapiski II, p. 143, 5, herausgegebenen Stelle. Vielleicht ist der rothe Stab des Predigers in Mekka (Kremer, Beiträge zur arab. Lexicographie II, p. 36) ein Ueberrest der altarabischen, auch vom Propheten gepflegten Sitte.

5) Die Araber sind besonders stolz auf ihre Bogen und ziehen sie den persischen vor; in einer Tradition lässt man den Propheten einen Fluch gegen jeden aussprechen, der sich mit Vernachlässigung des arabischen Bogens des persischen bedient (Al-Ṣiddiḳî fol. 134ᵃ). Als Erfinder der erstern gilt Mâsicha, Ibn Durejd p. 288, 3.

6) Zum Gebrauche des Taktstockes (ḳaḍîb) in der Musik bei den Arabern vgl. Aǵ. I, p. 117, 19; VII, p. 188, 8 v. u. An diesen Stellen ist auch der Sprachgebrauch für die arab. Bezeichnung des Taktschlagens ersichtlich.

Stab bei ihrer Rede führen, gleichen vielmehr Schreihälsen, man glaubt derbe Wüstenaraber vor sich zu haben und wird an die Rohheit der Beduinen erinnert. Es hat den Anschein, als ob solche Redner Anstrengungen machten, um ein Kameel auf dem Marsche zum Stehen zu bringen. Im Uebrigen — so sagen sie in Erwiderung auf die Prahlerei der Araber mit ihrer hervorragenden Rednerbegabung[1] — ist die Rednergabe eine Anlage, die bei allen Völkern gefunden wird und zu deren Entfaltung alle Rassen durch ein dringendes Bedürfniss geführt werden. Selbst die Zigeuner, bekanntlich Leute von rohem und überaus ungebildetem Geist, von derber Sinnlichkeit und schlechtem Temperament, halten lange Reden, und alle barbarischen Völker sind in dieser Fähigkeit hervorragend, wenn auch der Inhalt ihrer Rede roh und ungebildet und ihr Ausdruck fehlerhaft und gemein ist. Wir wissen aber, dass die vollendetesten unter allen Menschen die Perser sind und unter ihnen wieder die Bewohner von Fâris, unter diesen sprechen aber am süssesten, angenehmsten und gefälligsten die Bewohner von Merw; das eleganteste Persisch ist der Derî-dialekt,[2] das beste Pehlewî sprechen die Bewohner des Kreises von Ahwâz." . . . .

„Was aber die Cantilenation der persischen Priester und die Sprache der Môbed anbelangt, so sagt hierüber der Verfasser des Commentars der Zemzeme:[3] Wer eine hohe Stufe der Eloquenz zu erreichen strebt,

---

1) „Die Weissheit (ḥikma) der Rûm liegt in ihrem Gehirn, die der Inder in ihrer Phantasie, die der Griechen in ihrer Seele, die der Araber in ihrer Zunge" — so lautet ein völkerpsychologischer Spruch der Araber. Al-Ṣiddîḳî fol. 148ᵇ.

2) Al-Dejlemî hat folgenden apokryphen Ausspruch des Propheten in Umlauf gesetzt: „Beabsichtigt Gott eine Sache, welche Zartheit erfordert, so offenbart er sie den dienstthuenden Engeln in derischem Persisch, wünscht er aber etwas, was Strenge erfordert, bedient er sich der arabischen Sprache." Eine andere Version setzt für Zartheit und Strenge: Zorn und Wohlgefallen. Selbst muhammedanische Kritiker fanden diese Tradition für viel zu verdächtig. Al-Ṣiddîḳî fol. 92ᵇ. Ibn al-Ǵauzî hat sie ebenso in seinen Index falscher Traditionen (al-mauḍû'ât) aufgenommen, wie jenen andern Ausspruch, wonach der Gebrauch der persischen Sprache die Muruwwa des Menschen vermindere. ibid. fol. 95ᵇ.

3) Zemzeme ist nach der traditionellen Erklärung (s. Vullers s. v.) der Name eines der heiligen Bücher der Perser. Zemzem wird gewöhnlich in der Bedeutung „summem, murmeln" von dem Recitiren der Gebete und heiligen Texte der Perser gebraucht. In der Beschreibung des Mihrǵânfestes bei Al-Nuwejrî (abgedruckt in Golius' Notae in Alferganum p. 25, 11) wird erzählt, dass der Môbed dem König eine Schüssel mit verschiedenen Obstgattungen reichte: ḳad zamzama 'alejhâ = super quibus sacra dicebat verba. 'Omar lässt den Magiern das „Brummen vor dem Essen" verbieten (Sprenger, Mohammed III, p. 377 Anm.), damit sind die heiligen Formeln gemeint, welche vor dem Essen herzusagen waren. In einem bei Ibn al-Faḳîh ed. de Goeje p. 216, 3 citirten Gedicht wird ein persischer Priester genannt: shejch muzamzim, d. h. der summende Shejch; vgl. noch Golius l. c. p. 28, 3. 4. Auch im

die seltsamsten (gewähltesten) Sprachausdrücke erlernen und sich in die Kenntniss der Sprache vertiefen will, der möge das Buch Kâzwend[1] studiren. Wer aber Vernunft, feine Bildung, die Kenntniss der Etiquette (al-ʿilm bi-l-marâtib)[2] und der guten Beispiele (al-ʿibar), die der Sprich-

---

Sîrat ʿAntar III, p. 59 wird von den Magiern gesagt, dass sie im Feuertempel juzamzimû bi kalâm al-Jahûd wa-ṭarîḳat al-Maǵûs, und man hat auch den Namen des Zemzembrunnens mit dieser Bezeichnung des religiösen Recitirens der Perser in Verbindung gebracht (Jâḳût II, p. 941, 14). Auch ein christlicher Schriftsteller spricht von dem kauderwelschenden Gemurmel (reṭânâ) der Magier (Hoffmann, Auszüge aus syrischen Acten christl. Märtyrer, p. 96) und dasselbe Wort wird im Talmûd bab. Sôtâ 22ª von den Magiern gebraucht: râṭên megûshâ welâ jâdaʿ mâʾî amar. Aber nicht nur im Arabischen wird dies Wort zemzem mit Bezug auf die persischen Religionstexte und Zauberformeln überhaupt (Ibn Hishâm p. 171, 7 zamzamat al-kâhin, sonst auch hamhama Aġ. XIV, p. 11, 6, oder aġlaba, ʿAlḳ. 3: 21 râḳin muġlibun) gebraucht, sondern auch persische Autoren gebrauchen es. Herr Prof. Spiegel schreibt mir hierüber unter dem 19. März 1886: „In dieser Bedeutung finden wir das Wort auch bei Firdôsî gebraucht. So sagt Mâpûr p. 1442, 6 v. u. zu seinem Gastfreund: „bringe einmal das Zendawesta und Barsôm her, im Gemurmel (bi zemzem) will ich dich um eine Antwort fragen", d. h. du sollst auf das Awesta schwören, dass das was du sagst, wahr ist." Auch p. 1638, 4 in demselben Buche heisst es bei einem Auszuge Nûshirwân's gegen die Griechen von den Grossen: „bi-zemzem hemî âferîn chwânedend." Gleichwohl würde ich Anstand nehmen, tafsîr zemzeme vom Commentar des Awesta zu verstehen, da in demselben meines Wissens von den Dingen nicht die Rede ist, von welchen Al-Ǵâḥiẓ spricht. Will man aber darunter die erklärende Parsenliteratur im weiteren Sinne verstehen, so steht meiner Ansicht nach nichts im Wege, denn die Parsen haben, wenn auch keine Sprichwörter, doch sehr viele Sinnsprüche." Im weitern Verlaufe wird auf Mainyoikhard und auf die Sprüche des Buzurǵ-Mihr, Shâhn. p. 1713 f. verwiesen. Dem Gemurmel der Perser (hejnamat al-ʿaǵam) vergleicht Abû-l-ʿAlâʾ (Saḳṭ II, p. 153 v. 4) den Ton, den der Schlag der Lanze auf den Panzer hervorbringt.

1) Es liegt hier wahrscheinlich eine Verschreibung vor; für die Herstellung der richtigen Lesart konnte mir auch die Erwägung dieser Form mit Specialisten der persischen Literatur keinen sichern Anhaltspunkt bieten; es ist möglich, dass das Wort aus kiârnamo corrumpirt ist. Ein solches Buch wird dem Ardeshîr zugeschrieben, Mirchond übers. von de Secy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse (Paris 1793) p. 280; man vgl. das Kiârnâme fî sîrat Anûshirwân Fihrist p. 305, ZDMG. XXII, p. 732 nr. 11.

2) Zur Erklärung dieses Ausdruckes kann ein Bericht über die schöngeistigen Cercles des Chalifen Al-Muʿtamid dienen, welcher bei Al-Masʿûdî VIII, p. 102—3 zu finden ist. Dort wird unter anderen Gegenständen der geistigen Unterhaltung erwähnt, dass man am Hofe des Chalifen gesprochen habe „über die Formen der Zusammenkünfte, über die von den Untergebenen und den Vorgesetzten einzunehmenden Plätze und die Art und Weise ihrer Rangordnung (kejfîjjat marâtibihim; Barb. de Meyn. sur la hiérarchie à observer), ibid. p. 104, 7 heisst es, dass man sich in diesen Verhandlungen darüber verbreitet habe, „was in dieser Beziehung von den vorangegangenen Königen erzählt wird."

wörter,[1] der edeln Ausdrücke und der feinen Gedanken erreichen will, der mache sich mit den „Geschichten der Könige“[2] bekannt.“

Nach einem Hinweis auf die Literatur der Griechen und Inder resumiren nun die Shuʿûbijja-vertreter ihre Verherrlichung der Begabung der Nichtaraber in folgender Weise: „Wer alle diese Bücher von Persern, Griechen und Indern liest, der wird die Tiefe des Geistes jener Völker begreifen und die Merkwürdigkeit ihrer Weisheit und wird dann entscheiden können, wo denn die Eloquenz und Rhetorik eigentlich zu finden sei und wo diese Kunst zur Vollkommenheit gedieh, und wie jene Völker, welche durch die feine Erkenntniss der Begriffe und die passende Wahl des Ausdrucks und die Unterscheidung der Dinge berühmt sind, die Thatsache beurtheilen, dass die Araber bei ihren Reden mit ihren Speeren und Stäben und Bogen agiren. Mit nichten! Ihr seid Kameeltreiber und Schafhüter; ihr benützet die Lanze in euerer sesshaften Lebensweise weiter, weil euch diese Gewohnheit von euern Wüstenwanderungen her geblieben ist; ihr traget sie an eueren festen Wohnorten, weil ihr sie unter den Zelten truget, und im Frieden, weil ihr daran von euern Fehden her gewohnt seid. Ihr habet gar lange mit Kameelen Umgang gepflogen, darum ist auch euere Rede plump und die Laute, deren ihr euch bedient, sind eben desswegen roh, so dass man glauben möchte, ihr habet lauter Taube vor euch, wenn ihr in Gesellschaft redet.“ Nun folgt ein weitläufiger, für Archaeologen nicht unwichtiger Excurs über die primitiven Kampfeswaffen und die Strategik der Araber im Vergleich mit den entwickelten Kriegswerkzeugen und der Kriegskunst der Perser. Ich muss es mir, wegen meiner mangelhaften Kenntniss dieser Realien versagen, diesen Excurs eingehender zu reproduciren.[3]

Al-Ǵâḥiẓ vertritt gegenüber dieser Argumentation den Standpunkt der Freunde des Araberthums und er giebt sich alle Mühe, die Angriffe der

---

1) Diese scheinen den arabischen Schöngeistern imponirt zu haben; im IV. Jhd. beschäftigten sich Abû-l-faḍl al-Sukkarî, ein besonderer Liebhaber persischer Sprichwörter, und Abû ʿAbdallâh al-Âbîwardî fleissig mit der Verbreitung derselben in arabischer Sprache, Jatîmat al-dahr IV, p. 22 ff., 25; vgl. noch ibid. p. 167 unten und meine Beiträge zur Literaturgesch. der Shîʿa p. 28.

2) Sijar al-mulûk. Es sind dies Werke, wie jene, welche Firdûsî als Quellen für die durch ihn bearbeiteten nationalen Ueberlieferungen benutzte und aus welchen Al-Ṭabarî (vgl. Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber, p. XIV ff.) Auszüge mittheilt; eine ganze Reihe von Sijar al-mulûk-büchern sind bei Al-Bêrûnî ed. Sachau p. 99, 17 ff. und im Fihrist aufgezählt. Unter älteren arabischen Autoren werden sie auch von Ibn Ḳutejba benutzt und citirt; vgl. Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der ältern Zeit, Mélanges asiatiques . . . de St. Petersbourg VIII (1880) p. 777.

3) Zum Verständniss derselben wird wohl auch die bei Rosen l. c. p. 776 erwähnte Stelle des Ibn Ḳutejba in Betracht zu ziehen sein.

Shuʿûbijja zu widerlegen, verweilt aber bei keinem derselben so lange, wie bei dem gegen die rhetorische Begabung der Araber gerichteten Angriffe. Seine Bemerkungen über die Literatur der Inder und Griechen interessiren zumeist wegen ihrer Naivetät. Allerdings — so sagt er — haben auch die Inder eine gewaltige Literatur hinterlassen; jedoch sie besteht aus lauter anonymen[1] Werken, welche aus uralter Zeit auf die Nachwelt überkommen sind. Die Griechen haben es in der Philosophie und Logik weit gebracht; aber der Begründer der Logik selbst hatte eine weinerliche Vortragsweise und trotzdem er die Theile der Rede wissenschaftlich zu unterscheiden lehrte, war er selbst kein Wohlredner. Galenus war der tüchtigste Logiker, aber die Griechen selbst nennen ihn nicht unter den Meistern der Redekunst. Wohl haben die Perser Wohlredner aufzuweisen; aber ihre Beredtsamkeit ist immer Resultat langen Nachdenkens, tiefen Studiums und Berathens. Sie ist auf literarische Gelehrsamkeit begründet, so dass der Nachfolger immer auf die Leistungen des Vorgängers baut und der Letzte die Früchte der Gedanken aller seiner Vorgänger verwerthet. Ganz anders bei den Arabern.[2] Ihre Beredtsamkeit ist urwüchsig, extemporirt, als wäre

1) Anonyme und pseudonyme Werke gelten in diesen Kreisen als Abnormitäten. Man sehe nur, was hierüber im Fihrist p. 355, 14 ff. zu lesen ist: „Ich aber sage: dass ein ausgezeichneter Mann sich hinsetze und sich abmühe und ein Buch verfasse, das zweitausend Blätter umfasst, mit deren Composition er seinen Geist und Gedanken geplagt hat, dass er dann seine Hand und seinen Körper mit der Abschrift dieser Dinge abmühe, und hinterdrein dies alles einem andern zuschreibe, ob nun einer existirenden oder einer erdichteten Person (l. mauǵûdin au maʿdûmin st. des Accusativs der Ausg.), dies ist, sage ich, eine Art Thorheit, welche niemandem zuzumuthen ist, und auf welche niemand eingeht, der sich der Wissenschaft nur eine Stunde geweiht hat. Was für Nutzen und was für Frucht brächte dies auch?“ Ueber Pseudonyma s. noch Aǵ. I, p. 169, 3 v. u.

2) Es sei hier die Bemerkung des vorzüglichsten aesthetischen Kritikers der arabischen Literatur, Ibn al-Athîr al-Ǵazarî (st. 637) über einen Mangel der arabischen Literatur erwähnt. Seine Abhandlung über Poesie und Prosa schliesst Ibn al-Athîr mit folgenden Worten: „Ich habe gefunden, dass mit Bezug auf das obenerwähnte Moment die Araber von den Persern übertroffen werden. Der persische Dichter nämlich verfasst ein poetisches Buch, das vom Anfang bis zum Ende die wohlgeordnete Darstellung von Geschichten und Begebenheiten enthält und sich dabei auf der denkbar höchsten Stufe der Eloquenz in der nationalen Sprache bewegt, so hat z. B. Al-Firdôsî sein Buch Shâhnâmê in 60,000 Verszeilen gedichtet, es enthält die ganze Geschichte der Perser und ist der Koran der Nation, denn ihre bedeutendesten Redekünstler sind eines Sinnes darüber, dass in ihrer Literatur nichts geleistet wurde, was dies Werk an Eleganz überträfe. Aehnliches findet man in der arabischen Sprache nicht, trotz ihres Reichthumes und ihrer Vielseitigkeit und trotzdem die persische Sprache im Verhältnisse zu ihr nichts anderes ist, als ein Tropfen vom Meere.“ Mit anderen Worten: die Perser haben vor den Arabern die den Letzteren mangelnde epische Literatur voraus. Al-mathal al-sâʾir p. 503 (Schluss des Werkes).

sie Resultat der Inspiration. Sie entsteht ohne Anstrengung und tiefes Studium, ohne Uebungen des Verstandes und ohne Beihülfe Anderer. Der Redner schickt sich an zu reden oder Verse zu recitiren, ob nun am Tage des Kampfes oder beim Tränken des Viehes oder wenn er sein Kameel auf der Wanderung vor sich hertreibt; sobald er seinen Sinn auf den Gegenstand seiner Rede gerichtet, so kommen ihm die Begriffe und die Worte strömen wie von selbst ungezwungen von seinen Lippen. Der alte arabische Dichter suchte auch nicht das, was er geredet festzuhalten oder seinen Kindern zu überliefern. Denn die Araber waren der Schrift nicht kundig, ihre Kunst war angeboren, nicht angeeignet.[1] Die Wohlrednerei gehörte so sehr zur natürlichen Begabung eines jeden einzelnen, dass sie es nicht nöthig hatten, das Geleistete festzuhalten und zum Gegenstande des Studiums und der Ueberlieferung zu machen, ebenso wie sie in ihren Reden auch nicht die Muster der Vorgänger vor Augen hatten. So ist denn auch nur dasjenige auf die Nachwelt gekommen, was jemand unfreiwillig in seinem Geiste bewahrt hat; es ist ein kleiner Bruchtheil aus der grossen Masse, die nur jenem bekannt ist, der die Tropfen in den Wolken zählt und die Zahl der Staubkörner kennt. Davon würde sich jeder Shuʿûbite bald überzeugen können, wenn er einmal in die Wohnsitze der echten Araber käme.“

Auch in einem andern Werke nimmt Al-Ǵâḥiẓ Gelegenheit, gegen die Shuʿûbijja einen Ausfall zu thun. Seine Aeusserung an dieser Stelle lässt durchschauen, dass die Vertreter der Shuʿûbijja schon zu seiner Zeit sich nicht mit der Vertheidigung ihrer Behauptungen allein begnügten, sondern zu massloser Aggression vorgeschritten waren. Er constatirt, dass das lange Disputiren schliesslich zu wirklicher Rauferei geführt und giebt dabei der Ueberzeugung Ausdruck, dass die Ideen der Shuʿûbijja zum Abfall von der Religion führen, „denn es waren ja die Araber die den Islam zu allererst in die Welt brachten.“[2] Ferner hat Al-Ǵâḥiẓ noch in anderen Schriften Beweise seiner anti-shuʿûbitischen Bestrebung geliefert. In der Einleitung zu seinem „Kitâb al-ḥejwân“ fühlt er sich nämlich veranlasst, über die Gegner seiner literarischen Thätigkeit unter anderen Folgendes mitzutheilen:

---

1) Ein ähnlicher Gedanke wird auch dem Ibn al-Muḳaffaʿ in den Mund gelegt; das Lob der Araber sollte wirksamer sein, wenn es von solchem Munde ausgesprochen wird: „Die Araber sind weise, ohne dabei einem Beispiel zu folgen oder darin den Traditionen von Vorgängern zu folgen; sie geben sich mit Kameelen und Kleinvieh ab, wohnen unter Zelten aus Haaren und Fellen . . . . . . sie selber haben sich erzogen und ihr hoher Sinn hat sie erhoben u. s. w. (eine Lobrede auf die historische Stellung des arabischen Volks). Al-ʿIḳd II, p. 51.

2) Kitâb al-ḥejwan fol. 398b. Leider ist dieser Theil der Handschrift sehr corrupt und flüchtig geschrieben.

„Du hast mich getadelt wegen meines Buches „über die Abkömmlinge des ʿAdnân und Ḳaḥṭân“ und mir zur Last gelegt, dass ich in demselben die Grenzen der Begeisterung überschritten habe und in Fanatisimus gerathen sei, und dass ich den Ruhm der ʿAdnâner nur durch die Herabsetzung der Ḳaḥṭâner ans Licht stelle; ferner tadelst du mich wegen meines Buches über „Araber und Mawâlî“ und beschuldigst mich, dass ich den Mawâlî ihre Rechte verkürzt und den Arabern Dinge zuspreche, die ihnen nicht gebühren; auch wegen meines Buches über „die Araber und Nichtaraber“ tadelst du mich und du bist der Ansicht, dass von dieser Unterscheidung dasselbe zu sagen ist, was von der Unterscheidung zwischen Arabern und Mawâlî gilt.“ [1]

VI.

Man ersieht aus diesen literarischen Daten, dass in der Zeit, in welcher Ibn Ḳutejba und Al-Ǵâḥiẓ lebten, im III. Jhd. d. H., die literarische Fehde zwischen Araberfreunden und Shuʿûbiten in weit grösserem Masse gepflegt wurde, als es uns die Ueberreste dieser Literatur ahnen lassen. Als Nachklang gleichsam dieser literarischen Bewegung finden wir im IV. Jhd. den arabisch schreibenden gelehrten Iranier Al-Bêrûnî die Sache der persischen Rasse gegen die Uebertreibungen der Araberfreunde, namentlich aber gegen Ibn Ḳutejba vertreten[2]. Auch die religiöse Sectirerei konnte sich diese Bewegung der Geister zu nutze machen. Am Ende des III. Jhd.'s finden wir die karmatische Propaganda im südlichen Persien ihre religiösen und staatsrechtlichen Lehren mit der These verbinden, „dass Gott die Araber nicht möge, weil sie Al-Ḥusejn getödtet haben, dass er ihnen die Unterthanen der Chosroen und ihrer Nachfolger vorziehe, weil sie allein für die Chalifenrechte der Imâme eintraten“,[3] eine Lehre, welche unter den Anhängern der Ismâʿîlijja, von welcher diese Karmaten einen Zweig bilden, den Eingeweihten beigebracht wurde. Nach der Nachricht des Achû Muḥsin lehrte man dieselbe im neunten Grade der Einweihung in die Mysterien der Secte.[4]

Während jedoch Araber und nationale Eiferer in kleinlichem Wettstreit um die Anerkennung der Vorzüge ihrer Rasse haderten, trat die philosophische Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse als unpar-

---

1) ibid. fol. 2ᵃ.

2) Chronologie der orientalischen Völker ed. Sachau p. 238, vgl. die Einleitung des Herausgebers p. 27.

3) De Goeje, Mémoires sur les Carmathes du Bahrejn et les Fatimides, 2. Ausg. p. 33. 207, 9.

4) Guyard, Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis (Notices et extraits XXII. I, p. 403).

teiisches Element zwischen die streitenden Gegensätze ein. Die Philosophen hatten wenig Eignung, sich der einen oder anderen Partei anzunehmen; sie wogen Vorzüge und Fehler der Rassen und Nationalitäten mit nüchternem Verstande ab und fanden, dass dieselben bei jedem Volke einander die Wage halten. Wohl nur um solchen Ansichten zu dienen, hat Al-Kindî den Stammvater der Griechen zum Bruder Ḳaḥṭân's gemacht.[1] Ein interessantes Document dieser unparteiischen Betrachtungsweise ist der Wettstreit der Confessionen und Nationalitäten, wie er in einem Capitel der Encyclopädie der Ichwân al-ṣafâ, gewiss nicht ohne die Tendenz, in die Streitigkeiten jener Zeit in vernünftiger Weise einzugreifen, vorgeführt wird.[2]

Aber für jeden Fall hat die Thätigkeit der Shuʿûbijja mindestens verstimmend gewirkt auf jene Kreise, in welchen man vorher nicht müde wurde, alle Welt auf Kosten des Araberthums herabzuwürdigen. Durch wie viel Zweifel muss wohl das sonst so hochstrebende Selbstgefühl der Araber hindurchgegangen sein, bis dass im IV. Jhd. Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî, selbst ein Abkömmling des Stammes Ḳuḍâʿa, freilich auch ein Spötter gegen alles, was anderen Leuten hoch und heilig war, ein Lied dichten konnte zum Ruhme des persischen Volkes:

Möge nur Ḳuḍâʿa seine Ruhmestage aufzählen, und Ḥimjar sich mit seinen Königen brüsten,
Während doch der Araberkönig Al-Mundir nur ein Verwalter war im Dienste Kisrâ's über eine Stadt im Ṭaff-lande.
Wird nicht der nach Silber sucht, dies (Suchen nach Silber) kleinlich finden, wenn du rothes Gold spendest?
Und wer wird noch Perlen suchen am Meeresgrunde, wenn aus deinem Munde die edelste Perle träufelt?
Auf dich wird gezeigt mit dem Zeigefinger u. s. w.

So wird die persische Rasse von dem arabischen Dichter preisend angerufen.[3]

---

1) Ibn Badrûn p. 48.

2) Thier und Mensch vor dem König der Genien; ed. Dieterici p. 59—68, nicht ohne Einfluss auf spätere Darstellungen wie Fâkihat al-chulafâʾ p. 136.

3) Saḳṭ al-zand II, p. 24.

Die Shuʿûbijja und ihre Bekundung in der Wissenschaft.

Da die Shuʿûbijja eine rein literarische Bewegung bedeutet, vertreten durch Gelehrte und Schöngeister, so konnte es nicht ausbleiben, dass die Tendenzen, die sie verfolgte, ausser ihrer allgemeinen Bekundung in einer wetteifernden Polemik, wie wir sie in dem vorhergehenden Kapitel kennen lernten, auch auf die Behandlung jener Zweige der Wissenschaft Einfluss übten, in welchen das Moment der Nationalität nothwendig in den Vordergrund trat. Wir heben hier vornehmlich zwei dieser Wissenschaften hervor, um an ihnen nachzuweisen, in welcher Weise es die Anhänger der Shuʿûbijja verstanden, ihre Tendenzen in die Behandlung derselben hineinzumengen und in ihrem Rahmen zur Geltung zu bringen. Es sind dies die beiden Gruppen von Kenntnissen und Forschungen, welche in hervorragender Weise aus dem arabischen Nationalbewusstsein herausgewachsen sind, und aus welchen das arabische Nationalgefühl die meiste Nahrung zog, und gerade in Folge dieses Umstandes die Shuʿûbijja zum Eingreifen in dieselben am allermeisten aufzufordern schienen, wir meinen: die Genealogie (ʿilm al-ansâb) in ihrer Verbindung mit der Erforschung der alten Geschichten der Araber, und die arabische Sprachgelehrsamkeit (ʿilm al-luga).

A. Genealogie.

I.

Eine Wissenschaft der Genealogie hatten die alten Araber nicht, wie bei ihnen die Wissenschaft überhaupt keine Stelle hatte. Jedoch mit genealogischen Momenten hatten sie sich in Folge der Natur und Richtung ihres politischen Lebens, ihrer socialen Weltanschauung und des alten Gewohnheitsrechtes, auf welches bei ihnen der Zusammenhang der Familien gegründet war, wohl zu beschäftigen. Innerhalb eines Volkes, dessen Dichter stets über die Grossthaten der Ahnen des Stammes brütet und dieselben bei jeder Gelegenheit laut verkündet und im Wettstreite mit Angehörigen anderer Stämme zur Geltung bringt, mussten wohl die einzelnen

Stämme mit der Ueberlieferung dieser Ruhmesthaten, wenn auch nicht geradezu systematische Stammbäume, doch aufeinanderfolgende Reihen jener Ahnen kennen und von Geschlecht zu Geschlecht überliefern. Zu Symbolen von kanonischer Bedeutung, wie sie es später wurden, erhoben sich aber diese frei überlieferten Geschlechtsreihen nicht und sie konnten auch noch nicht in eine ferne graue Urzeit zurückreichen. Man würde dieselben jedoch unterschätzen, wenn man glauben wollte, dass sie sich bloss im individuellen Kreise des besondern Familienbewusstseins bewegten und sich nicht zur Zusammenfassung einzelner Gruppen unter den höhern Gesichtspunkt gemeinsamer Ahnen erhoben. Nöldeke hat uns in neuester Zeit eine Reihe von Daten dafür vorgeführt, dass auch in vorislamischer Zeit bereits genealogische Bezeichnungen von collectiver Natur im Schwange waren.[1] Zu einer Systematisirung dieser losen, lückenhaften Ueberlieferungen sind sie aber nicht vorgedrungen. Die collectiven, in die graue Urzeit reichenden Ahnenbezeichnungen schwebten in der Luft ohne fortlaufende Kette, die sie mit jenen Generationen verbinden konnte, mit Bezug auf welche die Stammesüberlieferung bereits feste Daten aufbewahrte. Die Ausfüllung der Lücken setzte eine gewaltige Reihe von Fictionen voraus, zu welchen erst nach dem Islam der Standpunkt gewonnen ward.

Die Thatsache, dass die Araber, trotz der entgegengesetzten Tendenz der muhammedanischen Lehre nicht aufhörten, sich in ihren altererbten Stammesprahlereien zu gefallen und die Ueberlieferungen ihres particularistischen Stammesstolzes zu pflegen, kam nun der Begründung einer Systematik der genealogischen Traditionen zu Gute, welcher mit dem Erwachen speculativer Regungen im Islam der Weg leicht geebnet wurde, nachdem administrative Interessen gleichfalls die Fixirung der genealogischen Momente gefördert hatten. Das nähere Bekanntwerden mit der biblischen Geschichte, zu welchem die Erforscher des Koran durch die in demselben enthaltenen bibelgeschichtlichen Andeutungen und Ausführungen nothwendigerweise hingeführt wurden, hat späterhin diese Anfänge durch neues Material bereichert und die Verbindung der arabischen Genealogie mit den Berichten der Bibel angebahnt. Jüdische Schriftgelehrte hatten ihren Antheil an der Zustandebringung dieser verbindenden Brücken.[2] Der inzwischen immer heftiger und

1) ZDMG. XL, p. 178.

2) Sprenger, Muhammed III, p. CXXIII über Abû Ja'ḳûb, den jüdischen Convertiten aus Palmyra; dieselbe Nachricht ist auch bei Ṭab. I, p. 1116 und vgl. Meier, Ante-Mahometan history of Arabia (Calcutta Review nr. XXXIX. 1853) p. 40. Aus einer Nachricht des Ibn al-Kalbî (bei Jâḳût II, p. 862) ist ersichtlich, dass dieser Abû Ja'ḳûb biblische Stammtafeln auskramte und mit seinen eigenen Erfindungen an neue Verhältnisse anpasste. Die palmyrener Juden waren schon zur Zeit des Talmud nicht als ebenbürtig angesehen, bab. Jebhâmôth fol. 17ᵃ.

heftiger umsichgreifende Wettstreit der Nord- und Südaraber war, wie wir sahen, diesem Bestreben nur förderlich, und die über ʿAdnân hinausgehende Genealogie, wie sie in den gelehrten Werkstätten geschmiedet wurde, sollte die theoretische Begründung liefern zu jenen Fehden, welche bloss aus dunklem Ahnen des Stammesunterschiedes hervorgingen. Namen, die in der arabischen Ueberlieferung bloss allgemeine Volksbenennungen waren, erhielten nun ihre feste Stelle in dem genealogischen Register, wie z. B. Maʿadd,[1] in alter Zeit ein viel allgemeinerer Begriff, jetzt eine specielle feste Stelle erhielt in dem Ahnenregister der Nordaraber.[2] Zur nähern Bekräftigung aller Fictionen, zur festern Begründung der Aufeinanderfolge der Ahnenreihe wurden dieselben durch apokryphe Verse beglaubigt, eine unbezweifelte Autorität in den Augen des kritiklosen Publikums, dem diese Gelehrsamkeit beigebracht werden sollte, ein Geschäft übrigens, das man bis in viel spätere Zeiten wacker fortsetzte.[3]

Jedenfalls war die über ʿAdnân hinausgehende Genealogie eine neue Nahrung für den genealogischen Wetteifer der Süd- und Nordaraber. Die frommen Muhammedaner haben demnach diese über ʿAdnân hinausgehenden genealogischen Bestrebungen verpönt und zur Unterstützung dieses Gefühls Traditionsaussprüche anzuführen verstanden.[4] Der Standpunkt der frommen Muhammedaner wird uns aus folgender Auseinandersetzung des Ibn Chaldûn einleuchten, welche auch das hierher gehörige Traditionenmaterial in sich fasst: „Man fragte den Mâlik, ob jemand seinen Stammbaum bis zu Adam hinauf verfolgen dürfe; er missbilligte dies und sprach: ‚Woher soll er dies wissen?‘ ‚Und bis zu Ismâʿîl?‘ Auch dies missbilligte er und sprach: ‚Wer kann ihm hierüber Nachricht geben?‘ Auch die Abstammung der

---

1) Vgl. oben p. 90 Anm. 5.

2) Ob auch die dem sterbenden Lebîd Aġ. XIV, p. 101, 5 v. u. zugeschriebenen Worte (wa hal anâ illâ min Rabîʿata au Moḍar) als Beweis für die unbestimmte Geltung solcher genealogischer Begriffe beigebracht werden können, lassen wir dahingestellt sein. Wenn man auch die Echtheit des Gedichtes, in welchem sie vorkommen, nicht bezweifeln wollte, so könnte es ja auch die Absicht des Dichters nicht sein, seine Stammesangehörigkeit zu pointiren; er sagt nur: bin ich denn etwas anderes als ein jeder andere Mensch, ob Rabîʿa oder Moḍar?

3) Man vgl. Ṭab. I, p. 1118: Es berichtete mir einer der Genealogen, dass er einen Kreis von Gelehrten der Araber gefunden habe, in welchem man vierzig Ahnen des Maʿadd mit arabischen Namen überlieferte, bis auf Ismâʿîl hinauf; sie brachten für ihre Angaben Beweise aus den Gedichten der Araber bei. Die Zahl der Ahnen entspricht vollkommen der Zahl der durch die jüdischen Schriftgelehrten überlieferten Ahnenreihe, nur die Namen sind verschieden.“ — Al-Tebrîzî zu Ḥam. p. 159 setzt die Thatsache, dass zu genealogischen Zwecken Verse erdichtet wurden, als nicht ungewöhnlich voraus.

4) Vgl. Aġ. I, p. 8, 5 v. u.

Propheten solle man nicht genealogisch festzustellen suchen. Derselben Ansicht waren viele von den alten Autoritäten. Unter ihnen wird von einem erzählt, dass er, zu Sure 16: 10 („Und diejenigen, die hinter ihnen sind, kennt nur Allâh"), die Bemerkung zu machen pflegte: So haben denn die Genealogen gelogen.[1] Man beruft sich auch auf die Tradition des Ibn ʿAbbâs, nach welcher der Prophet, wenn er seinen Stammbaum bis ʿAdnân zurückgeführt hatte, zu sagen pflegte: Von hier ab lügen die Genealogen.[2] Und auch auf den Ausspruch des Propheten beruft man sich: dass dies ein Feld sei, dessen Wissenschaft nichts nützt und dessen Unkenntniss nicht schadet; auch andere Aussprüche werden noch als Beweise angeführt. Viele aber unter den Autoritäten der Traditions- und Gesetzkunde, wie z. B. Ibn Isḥâḳ, Al-Ṭabarî und Al-Bucharî glauben hingegen, dass die Anwendung dieser alten Genealogien erlaubt sei und sie verpönen dieselben demnach nicht, sich auf Abû Bekr berufend, welcher der grösste Gelehrte in der Genealogie der Ḳurejsh und Moḍar und der übrigen Araber genannt wird.[3] Auch Ibn ʿAbbâs, Ǵubejr b. Muṭʿim, ʿUḳejl b. Abî Ṭâlib und in der folgenden Generation Ibn Shihâb, Al-Zuhrî, Ibn Sîrîn u. a. m. werden als gelehrte Genealogen genannt. Nach meiner Meinung ist die Wahrheit in dieser Streitfrage diese, dass keine der beiden Ansichten in ihrer absoluten Fassung aufrecht bleiben kann. Denn nicht die Beschäftigung mit der leicht zugänglichen Genealogie der näheren Generationen ist verboten, denn dieser Kenntniss bedarf man zu verschiedentlichen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Zwecken. Ist es doch überliefert, dass der Prophet und seine Genossen ihren Stammbaum auf Moḍar zurückführten und darüber Nachfragen anstellten. Auch wird vom Propheten der Ausspruch überliefert: Lernet von eueren Stammbäumen so viel, als ihr zur Ausübung der thätigen Liebe gegen Blutsverwandte nöthig habt.[4] Dies alles bezieht sich selbstverständlich auf die naheliegenden Generationen; das oben erwähnte Verbot aber bezieht sich auf die entfernten Geschlechter, deren Kunde schwer zugänglich ist und die man nur mittels beweisender Dichterstellen und tiefen Studiums erfassen kann, wegen der Ferne der Zeiten und der grossen Zahl der seither entschwundenen Generationen; ja oft kann überhaupt nichts über

---

1) Um die fortwährende Beschäftigung mit der Genealogie trotz obiger Aussprüche zu retten, hat man zu der Spitzfindigkeit gegriffen, dass das Wort Kadaba zu den Aḍdâd gehöre und obiger Ausspruch gerade das Gegentheil besage: „Die Genealogen haben die Wahrheit gesagt" ZDMG. III, p. 104.

2) Vgl. Al-Masʿûdî IV, p. 112. 118.

3) Al-Ǵâḥiẓ, Kitab al-bajân fol. 105ᵃ findet man eine specielle Aufzählung der berühmtesten Genealogen in den ältesten Zeiten des Islam, vgl. auch Ibn Ḥaǵar I, p. 461.

4) Vgl. Al-ʿIḳd II, p. 44.

so alte Zeiten erforscht werden, denn ganze Völker, die dabei in Betracht kommen, sind untergegangen. Sich mit solchen Dingen zu beschäftigen, ist mit Recht verpönt."

Die von Ibn Chaldûn erwähnten administrativen Rücksichten (Theilung der Beute, Antheil an den Staatseinnahmen u. s. w.) haben zur Zeit des alten Chalifates die genealogischen Register zu einem politischen Bedürfniss gemacht. Sprenger hat auf diese Thatsache mit einer grossen Fülle von gutem Beweismaterial Licht verbreitet und die Bedeutung ʿOmar's für die Förderung dieser genealogischen Arbeiten gewürdigt.[1] Administrative Rücksichten wirkten also bestimmend darauf ein, genealogischen Untersuchungen nachzugehen, um auf Grund derselben unberechtigte Ansprüche zurückzuweisen und die Correctur der gewöhnlichen genealogischen Ueberlieferung einzelner Familien vorzunehmen,[2] was um so wichtiger war, als es nicht selten vorgekommen zu sein scheint, dass sich eine Sippe ohne Fug und Recht einer mächtigern Gruppe — z. B. den Ḳurejsh — genealogisch zugesellte, vielleicht weil sie mit derselben in politischer Einheit lebte.[3] Bald hat man aber, wie es scheint, die durch ʿOmar hergestellten Verhältnisse durchbrochen und auch auf diesem Gebiete Protection geübt. Darauf lässt mindestens die Nachricht schliessen, dass Zijâd den Ḥâritha b. Badr (st. 50), der ein Tamîmite war, in den Dîwân der Ḳurejshiten aufnahm, weil er ihn sehr lieb hatte.[4]

Allerdings war dies ganz anders geartetes genealogisches Material als jenes, welches die Heiden in ihrer Poesie zu Ruhm und Spott verwertheten und aus welchem sie Nahrung für den Wetteifer der Stämme sogen. Die Wichtigkeit aber, die man den Geschlechtstafeln von regierungswegen beimass, war einerseits dem Fortwuchern der altarabischen Stammeseifersucht förderlich, andererseits auch der Anknüpfungspunkt für die sich herausbildende Systematik der Genealogie. Diese Gruppe von Kenntnissen wurde ein beliebter Zweig der philologischen Wissenschaften, welche sich soeben aus primitiven Keimen heraus zu entwickeln begannen. Als Vater der als Wis-

---

1) Muhammed III, p. CXXII ff. Jetzt kann man für die Einrichtung der Dawâwîn durch ʿOmar die wichtige Stelle Kitâb al-charâǵ (ed. Bûlâḳ) p. 14. 62 zu Hülfe nehmen.

2) Das bekannteste Beispiel ist das der Chulǵ. Die Banû ʿAuf, welche sich für Ḏubjâner hielten, werden in den Ḳurejsh-stamm eingefügt, Al-Jaʿḳûbî I, p. 271. Es ist schwer, die Tendenz zu ergründen, welche darin waltet, dass man hier den ʿAlî für die Aufrechterhaltung der ḏubjânischen Tradition der B. ʿAuf eintreten lässt.

3) Man vgl. z. B. das Spottgedicht des Ḥassân gegen die Banû ʿAuf, Dîwân p. 19, 17, gegen die Banû Asad b. Chuzejma ibid. 82, 11, gegen die Banû Thaḳîf ibid. p. 83, 5. Alles dies zeigt uns das Schwanken der genealogischen Ueberlieferungen.

4) Aǵ. XXI, p. 22, 4.

senschaft anerkannten Genealogie wird der Ḥanẓalite Daǵfal (er blühte unter Muʿâwija I. und st. 50) genannt. „Gelehrter in der Genalogie als Daǵfal" ist geradezu arabisches Sprichwort geworden.[1] Aus einem Gedicht des Miskîn al-Dârimî (st. 90) kann man schliessen, dass man zu dieser Zeit von den Genealogen nicht nur Aufschlüsse über die Daten der Herstammung, sondern auch, nach alter arabischer Art, über Vorzüge und Fehler der einzelnen Glieder der genealogischen Kette erwartete. Neben Daǵfal, Shihâb b. Maḍʿûr wird in diesem Gedicht auf die Familie der Banû-l-Kawwâʾ[2] als in solchen Dingen bewanderte Autoritäten hingewiesen.[3] Bemerkenswerth ist, dass bereits Daǵfal über die specifisch nationale Genealogie hinausgeht und an biblische Patriarchen anknüpft.[4]

Am Anfang der Umajjadenzeit haben nun die primitiven Antriebe, die bereits aus früherer Zeit in genealogischen Dingen vorhanden waren, ihre weitere Entfaltung begonnen.

Die Thätigkeit Daǵfal's unter Muʿâwija I. zeigt uns, dass die so eben gekennzeichnete Productivität auf dem Gebiete der arabischen Urgeschichte in Dichtung und Wahrheit unter der Herrschaft dieses Fürsten besondere Aufmunterung erfahren hat. Darauf weist noch ein anderes Anzeichen hin, nämlich die Thätigkeit des südarabischen Gelehrten ʿAbîd b. Sharija am Hofe des Chalifen, welcher diesen Südaraber nach Syrien kommen liess, um sich mit ihm über die Nachrichten des Alterthums zu unterhalten.[5] Auf diese Nachrichten wird die Entstehung eines Werkes zurückgeführt, dessen Inhalt sich auf die „alten Geschichten, auf die Könige der Araber und Nichtaraber, auf die Sprachverwirrung und ihre Ursache, auf die Geschichte der Zerstreuung der Menschen in die verschiedensten Länder" erstreckt haben soll.[6] Dieses nun ganz verlorene Werk, in welchem, wie der Titel zeigt, die arabische Urgeschichte mit biblischen Berichten verwebt wurde,[7]

---

1) Al-Mejdânî II, p. 253.

2) Wohl die bekannte Chârigitenfamilie, Nachkommen des Ibn al-Kawwâʾ, der bei Ḥarûrâ unter den Gegnern ʿAli's steht, Al-Jaʿḳûbî II, p. 223; eine Satire gegen die jashkuritische Familie findet man Aǵ. XIII, p. 54. ʿAbdallâh b. al-Kawwâʾ ist es, der nach Art der Genealogen aus älterer Zeit dem Muʿâwija den Charakter der Bewohner der verschiedenen Provinzen des Reiches in kurzen markigen Sätzen zeichnet, Ibn al-Faḳîh p. 135 und die bei de Goeje ib. b) angegebenen Parallelstellen. Vgl. auch Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 266.

3) Al-Ǵâḥiẓ, Bajân, fol. 110ᵃ. 4) Ibn al-Faḳîh p. 314.

5) Auch Erklärung alter Sprichwörter mittels Legenden aus der arabischen Vergangenheit, Aǵ. XXI, p. 191. 206, 8.

6) Fihrist p. 89—90. Der Titel: Kitâb al-mulûk wa achbâr al-mâḍîn (Buch der Könige und Nachrichten über die vorangegangenen Geschlechter).

7) Vgl. noch Al-Masʿûdî III, p. 275.

war in den ersten Jahrhunderten des Islam stark verbreitet und gelesen. Von Al-Hamdânî (st. 334) erfahren wir, dass zu seiner Zeit die verschiedensten Recensionen des Buches verbreitet waren; dieselben gingen so stark auseinander, man fügte zu dem Originaltext so viel hinzu, dass zu jener Zeit kaum zwei Copien gefunden wurden, die einander glichen,[1] und der jüngere Zeitgenosse des oben erwähnten Schriftstellers, Al-Masʿûdî (st. 346), nennt es ein bekanntes, in aller Welt Hände befindliches Buch.[2]

Die Genealogen der alten Schule waren nicht nur Kenner der Ahnenreihen, nicht bloss Sammler trockener Nomenclaturen. Sie beschäftigten sich zugleich, — wie wir betreffs des Daġfal soeben angedeutet haben — hierin die Thätigkeit der alten Dichter,[3] welche in vormuhammedanischer Zeit die alleinigen Organe der historischen Erinnerungen waren, fortentwickelnd, mit der Charakterisirung und Beschreibung der Eigenschaften der Stämme und besassen die Gabe, dieselbe in geistvoller Weise in knappe und scharf charakteristische, zumeist auch schlagende Aussprüche zu fassen;[4] auch in der Personalbeschreibung einzelner hervorragender Männer der Vergangenheit entwickelten sie viel Eloquenz.[5] Sie waren ferner die Depositäre der Geschichte und der Ueberlieferungen der arabischen Stämme, dessen was man „Achbâr“, d. h. Nachrichten nannte,[6] der Schlachttage der alten Araber (ajjâm al-ʿarab), der Sprichwörter, deren Verständniss ohne Kenntniss der alten Geschichte der Araber, auf welche sie immerfort Bezug haben, nicht möglich ist. Auch archaeologische Fragen beschäftigten ihren Geist und sie knüpfen auch in diesem Theil ihrer Nachrichten an die Exegese der alten Poesie an. Manche der Daten, die sie liefern, verdanken ihren Ursprung wohl nur der leichtern und plausiblern Erklärung solcher Verse. Die historischen Anknüpfungen und Anlässe der Verse zu überliefern, oder — was wohl noch häufiger der Fall war — erst zu ergründen, war in vorwiegender Weise ihr Beruf und ein grosser Theil der Ueberlieferungen, welche die Geschichten der alten Araber bilden, verdankt dieser überliefern-

---

1) Ibn Ḥaġar III, p. 202.

2) Al-Masʿûdî IV, p. 89.

3) Bemerkenswerth ist die scharfe Beobachtung der physischen Eigenthümlichkeiten der Stämme als Kennzeichen der Stammesangehörigkeit; man erkannte den Fezâriten an seinen gelben Zähnen, die Asaditen daran, dass sie in gekrümmter Haltung auf ihren Pferden sitzen u. a. m. Aġ. XVI, p. 55. 21, vgl. Sprenger III, p. 389.

4) Al-Ġâḥiẓ, Bajân, fol. 38ª, die Charakteristik, welche Daġfal von den Banû ʿÂmir u. s. w. entwirft. Al-ʿIḳd II, p. 53 ḳaul Daġfal fî ḳabâʾil al-ʿarab. III, p. 353 von den Banû Machzûm.

5) Aġ. I, p. 8 oben.

6) Ganz so wie die Verfasser der alten Tôledôth die geschichtlichen Ueberlieferungen aus alter Zeit mit genealogischem Material verwebten.

den und erdichtenden Thätigkeit ihren Ursprung.[1] Sie bezogen in den Kreis ihrer Traditionen auch praehistorische Fabeln, späterhin auch biblische Legenden ein, ein Arbeitsfeld, in dessen Bebauung sie sich später mit den Ḳuṣṣâṣ, d. h. den Erzählern erbaulicher Geschichten begegnen.

„Erzählungen von den Geschichten der ʿÂd und Ġurhum, welche die beiden Wundergelehrten Zejd (b. Ḳejs al-Namarî) und Daġfal durchforschen."[2]

Der letztere wird „das unergründliche Meer der Geschichtenerzähler" (baḥr al-ruwât al-chaḍârim) genannt,[3] beide wurden unter dem Namen „Al-ʿiḍḍân", ungefähr „die beiden Teufelskerle" zusammengefasst.[4] Es ist kein Wunder, wenn man solche Männer die „Gelehrten der Araber" (ʿulamâʾ al-ʿarab) nennt;[5] sie können ja über die Vergangenheit des Volkes Aufschluss geben. Man sah hierin die Anzeichen höherer Begabung und das gewöhnliche Volk muthete diesen Enthüllern der vergangenen Dinge zugleich tiefern Einblick in die Schicksale der Zukunft zu, über welche man von ihnen Aufschlüsse verlangte. Der Dichter Ḳudâma al-Ḳurejʿî, dem Daġfal seinen Stammbaum in genauer Reihenfolge vorlegte,[6] wollte von dem Genealogen auch seinen Todestag erfahren. „Dies ist nicht mein Fach" erwiderte hierauf Daġfal.[7] Diese Zumuthung an die tiefere Erleuchtung des Genealogen hat ihre Wurzeln in der Vergangenheit des genealogischen Gewerbes. Denn es scheint, dass in der ältern Zeit die Fragen der Abstammung durch Leute gelöst wurden, denen man die Kenntniss von geheimen Umständen und Verhältnissen zumuthete, sogenannte Ḳâʾif's, welche aus Fussspuren[8] und physiognomischen Momenten Thatsachen zu erschliessen vorgaben, die dem gemeinen Verstande verborgen blieben.[9]

---

1) Eine bemerkenswerthe Stelle in Al-Tebrîzî's Commentar zur Ḥamâsa p. 697 v. 3 zeigt uns, dass die richtigen Angaben über die historischen Anlässe der Verse als besonderes Kenntnisgebiet der Genealogen betrachtet werden.

2) Al-Mejdânî I, p. 15.

3) Al-ḳaṣîda al-fazârijja fol. 185b (Hschr. der Königl. Bibl. in Berlin, cod. Petermann, nr. 184).

4) Al-Mejdânî II, p. 31. 5) Aġ. XVI, p. 20, vgl. Ṭab. I, p. 1118.

6) Fihrist p. 89, 16. 7) Al-Mejdânî II, p. 253.

8) Aehnlichkeit an den Füssen dient auch noch in späterer Zeit als Beweis für genealogische Voraussetzungen Aġ. XVIII, p. 178, 8.

9) Vgl. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache, p. 134. Ein Synonym von ḳâʾif ist auch ḥâzir Ag. X, p. 38, 17. Es mag erwähnt werden, dass der Gâʾôn Haja, dessen Worte Moses b. Ezra im Kitâb al-muḥâḍara wal-muḏâkara fol. 19a (Oxforder Hschr., Mittheilung des Herrn Dr. Schreiner) citirt, in seinem Kitâb al-ḥâwî unter Asshûrîm (Gen. 25: 3) — eine Benennung, welche in vielen alten Uebersetzungen und Commentaren (Onkelos, jerus. Targ. Ibn Ezra u. a. m.) als Appellativum aufgefasst wird — „Seher" (ḳâfa) versteht.

Ibn al-Kelbî zählt zehn Eigenschaften auf, welche unter allen Völkern der Erde ausschliesslich den Arabern eigenthümlich sind, fünf davon kommen am Kopf, fünf am übrigen Körper zur Geltung. Ausser diesen körperlichen Eigenschaften zeichnet sie die Fähigkeit der Ḳijâfa aus. Jemand betrachtet zwei Menschen, von denen der eine kurzgewachsen, der andre schlank, der eine von schwarzer, der andere von weisser Gesichtsfarbe ist, und ist im Stande zu erschliessen, dass der Kurzgewachsene der Sohn des Schlanken, der Schwarze der Sohn des Weissen sei.[1] Den Usâma b. Zejd verdächtigte man zur Zeit der Ǵâhilijja unehelicher Abstammung, er war nämlich von ganz schwarzer Gesichtsfarbe, während sein Vater Zejd b. Ḥâritha „weisser war als die Wolle". Zur Zeit des Propheten constatirte ein Ḳâ'if aus der Vergleichung der Fussspuren beider, dass Usâma nur von Zejd herstammen könne.[2] Eine parteiische Fabel lässt auch die Vaterschaft des ʿÂṣî b. Wâ'il an ʿAmr b. al-ʿÂṣî auf ähnliche Weise feststellen.[3] Es ist bemerkenswerth, dass jener Ḳâ'if zugleich das Amt inne hatte, den Kriegsgefangenen vor ihrer Freilassung die Stirnlocken abzuschneiden,[4] er hiess in Folge dieses Amtes: Muǵazziz.[5] Das Abschneiden der Haare aber war nicht blosser Act der Beschämung und Erniedrigung, sondern hatte — wie wir dies in weiterm Zusammenhange in einem Excurs zu diesem Bande sehen werden — religiöse Bedeutung; die abgeschnittenen Haarlocken hatten ursprünglich die Bedeutung eines den Göttern dargebrachten Opfers, und es ist nicht nebensächlich, an diesem Beispiele zu sehen, dass dies Amt von einem Wahrsager versehen wurde, dem auch die Entscheidung in genealogischen Problemen zustand.[6]

---

1) Al-ʿIḳd II, p. 50.

2) B. Farâ'iḍ nr. 30, Muslim III, p. 359, vgl. für weitere Nachweise Robertson-Smith p. 286. Die Banû Mudliǵ besonders lieferten den alten Arabern die Ḳâfa. Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 32, 11. In unserer Zeit gelten die Banû Fahm in der Gegend von Mekka als die besten Ḳâfa; sie erkennen aus den Fussspuren die intimsten Qualitäten der Menschen. Doughthy II, p. 625.

3) Al-ʿIḳd I, p. 164 unten, vgl. ib. p. 22.

4) z. B. Al-ʿIḳd III, p. 64 und sehr häufig. Vgl. bei Wellhausen, Arab. Heidenthum, viele Stellen für die Anwendung des Haarabschneidens als Züchtigung, dazu Aǵ. XV, p. 56, 18; der unzüchtigen Frau wird das Haupthaar rasirt und sie wird in diesem Zustande in den Strassen umhergeführt Aǵ. XVII, p. 83, 9. Auch die alten Babylonier wendeten das Abschneiden der Haare als Strafe an. Transactions of Soc. Bibl. Arch. VIII (1884) p. 241.

5) Vgl. Ibn Ḥaǵar, III, p. 738. Bei Al-Nawawî zu Muslim l. c. findet man allerdings auch andere LAA. für dies Wort, z. B. muǵazzar oder muḥriz u. a. m., dieselben sind aber nicht so gut bezeugt wie muǵazziz; vgl. auch al-ǵazzâz als Beiname eines Menschen, der dem Kriegsgefangenen vor seiner Freilassung die nâṣija abschneidet, Aǵ. X, p. 42, 5. 6) Vgl. Al-Muwaṭṭa' III, p. 207.

Während nun, wie wir soeben sahen, die Anfänge der speculativen Beschäftigung mit der Genealogie und der alten Geschichte in die älteste umajjadische Zeit zurückreichen, arbeitete sich dieser Zweig der Kenntnisse in den nächsten Zeitaltern zu einem vielgepflegten integrirenden Bestandtheil der philologischen Wissenschaften heraus. Fiction und tendentiöse Fabeln, zumal nord- und südarabisches Parteiinteresse, waren in ihren Anfängen schon die leicht zugänglichen Quellen, aus denen die Genealogie schöpfte, aus welchen sie die Lücken der Ueberlieferung oder der ihr vielleicht zu Gebote stehenden exacten Daten[1] ergänzte; nach Massgabe deren sie dieselbe, so weit sie wirklich vorhanden war, deutete und verwendete. Dieser Charakter haftet ihr in ihrer Weiterentwickelung unwandelbar an. Der Genealoge duldet kein Fragezeichen; von einem jeden irgendwie bedeutenden Menschen muss er Ahnherren und Ahnfrauen in pünktlichster Weise — auch bezüglich ihrer Stammesangehörigkeit[2] — benennen können. Wenn man in Betracht zieht, dass — ganz abgesehen von den Meinungsverschiedenheiten in Betreff der Genealogie einzelner Berühmtheiten der Vergangenheit[3] — nicht selten in allgemeinen Fragen der alten Geschichte der Araber, die man zu den Elementen der genealogischen Kenntnisse zählen möchte,[4] die Genealogen untereinander getheilter Meinung sind, so wird man begreifen können, dass dieses Kapitel der arabischen Kenntnisse der Tummelplatz individueller Willkür, tendentiöser Erfindung und nicht selten auch niedriger Interessen wurde. Dazu scheint der Genealogie von Seiten des allgemeinen Bewusstseins jene Controle gefehlt zu haben, welche sonst tendentiöse Theoretiker vor Ausschreitungen zu bewahren pflegt. Noch Mitte des III. Jhd.'s kann Ibn Ḳutejba in der Einleitung zu seinem Handbuch der Geschichte die Klage aussprechen, „dass die Edelsten ihren Stammbaum nicht kennen, die Vorzüglichsten von ihren Ahnen nichts wissen, Ḳurejshiten oft den Punkt ihres Stammbaumes nicht kennen, an welchem sie mit dem Prophe-

---

1) Ob wir einem notorischen Fälscher wie Ibn al-Kelbî Glauben schenken dürfen, wenn er sich darauf beruft, dass er aus den Archiven der Kirchen in Ḥîra schöpfte (Ṭab. I, p. 1770) möchten wir bezweifeln.

2) Eine interessante Zeile ist in dieser Beziehung Ibn Hishâm p. 113, 13. Zu dem Inhalt dieser Stelle ist zu vgl. der Appell an die Genealogen Aġ. II, p. 166, 4, XIII, p. 151, 4 v. u.

3) Vgl. die verschiedenen Ansichten betreffs des Stammbaumes des Imrḳ. (Aġ. VIII, p. 62 ff.), der Lebenszeit des Aus b. Ḥaġar (ibid. X, p. 6).

4) Unsicherheit der genealogischen Determination des Stammes Ijâd, bei Nöldeke, Orient und Occident I, p. 689—90. Auch darüber scheint man im ersten Jahrhundert nicht völlig eines Sinnes gewesen zu sein, ob man die Zugehörigkeit zum Ḳurejsh-stamm auf alle Abkömmlinge des Naḍr b. Kinâna auszudehnen habe, oder ob dieser Begriff zu beschränken sei. Aġ. XVIII, p. 198 u.

ten genealogisch zusammenhängen." Da hatten es nun die professionellen Genealogen leicht, ihr Fachwerk den Leuten aufzubinden und sich in willkürlichen Erdichtungen und tendentiösen Fabeln zu ergehen. Der Gesichtspunkt, unter welchem sich das innere sociale Leben entfaltete, stellte natürlich auch den Genealogen die entsprechenden Probleme und gab Gelegenheit zu weitgehender Meinungsverschiedenheit: ob nämlich dieser oder jener Stamm ein nord- oder südarabischer sei. Wir wollen hier die bereits öfters dargestellte Streitfrage betreffs der Ḳuḍâʿa und Chuzâʿa, ob sie nämlich zur nordarabischen Gruppe gehören, oder Südaraber seien,[1] und die Fabel, mit welcher die Harmonisten diese Streitfrage ausgeglichen, nicht nochmals erörtern.[2] Auch in der Schlichtung dieser Streitfrage griff man von allen Seiten zu einem in der genealogischen und antiquarischen Literatur sehr beliebten Auskunftsmittel: man erdichtete Tendenzverse — auch die harmonisirende Fabel hat den ihrigen —, die dann als Documente dienen sollten. Es ist bemerkenswerth, dass selbst arabische Kritiker[3] den Werth solcher Erdichtungen erkennen, und dass in ihrer Glaubwürdigkeit so übel berüchtigte Sammler, wie z. B. ein Ibn al-Kelbî,[4] solche Bezeugungsverse (shawâhid) offen verdächtigen.[5]

Aber nicht nur Verse haben die Genealogen als loci probantes zur Bekräftigung einseitiger Erdichtungen fabricirt. Es kam ihnen auf den höhern oder niedern Grad der Fälschung nicht an, wenn sie eine Lieblingsthese, ob diese nun auf wirklicher Ueberlieferung beruhe, oder — wie dies nicht selten ist — aus tendentiösen Rücksichten vorgeschoben wurde, bekräftigen wollten. Als höchste Form der Legitimirung irgend einer Behauptung galt den Muhammedanern stets die Berufung auf irgend einen Ausspruch des Propheten; gelang es diesem als echt anerkannt zu werden — und dabei waren zumeist äusserliche Momente massgebend — so war dadurch jeder weitern Opposition der Weg abgeschnitten. Und in der That beruft sich der Genealoge jener Zeiten, in welcher die Ḥadîth-erdichtung bereits in grosser Blüthe stand, auf ein Ḥadîth, wenn ihm nichts Authentischeres zur Hand ist, um seine Aufstellung zu bekräftigen. Warum sollte er besser sein als der Theologe, der von diesem Auskunftsmittel den ausgiebigsten Gebrauch machte? Es genüge hierfür ein Beispiel anzuführen.

1) Für Chuzâʿa verweise ich noch auf Aġ. XVII, p. 158, 3 u.

2) Zuletzt bei Robertson-Smith p. 8 ff. und andere im Index angegebene Stellen.

3) S. oben p. 179 Anm. 3.

4) Höchst charakteristische Urtheile über diesen Mann Aġ. IX, p. 19, XVIII, p. 161 (maṣnûʿât Ibn al-Kelbî). „So oft — sagt Jâḳût (II, p. 158) — die Gelehrten über vorislamische Dinge mit einander in Widerspruch sind, ist immer die Ansicht des Ibn al-Kelbî die stichhaltigste; nichtsdestoweniger verdrängt man ihn und verwundet ihn mit höhnischen Bemerkungen."

5) Ṭab. I, p. 751.

Unter den Theilstämmen der Ḳurejsh finden wir die Banû Sâma. Sâma, den der Theilstamm als seinen Stammvater anführt, ist der Sohn des Lu'ejj b. Ġâlib; der Letztere ist Sohn des Heros eponymus des Ḳurejsh-stammes. Nun fand sich in Baṣra ein Quartier der Banû Sâma, wo die Nachkommen jenes Sâma zusammen lebten; diese wollten Kraft ihrer Benennung als Ḳurejshiten gelten. Dies liessen die Genealogen im Einverständniss wahrscheinlich mit den übrigen Ḳurejshiten nicht zu; es war ja den letzteren von Vortheil, wenn es weniger Theilhaber gab an den klingenden Beneficien, die ihnen zukamen. Da wurde nun von den Genealogen folgende Erzählung überliefert, die wohl einige Begründung in den Traditionen des Ḳurejsh-stammes hatte. Sâma soll seine Heimat wegen eines Familienstreites verlassen haben und auf dem Wege nach ʿOmân, wohin er sich zunächst wenden wollte, durch einen Schlangenbiss getödtet worden sein.[1] Seine Frau Nâǵija heirathete dann einen Mann aus Baḥrejn, von dem sie ihren Sohn Ḥârith gebar. Dieser soll dann als Jüngling zu den Ḳurejshiten zurückgekehrt und von seiner Mutter als Sohn des Sâma ausgegeben worden sein. Von diesem Ḥârith stammen nun die Banû Sâma ab, die also nicht das mindeste Anrecht darauf haben, als Ḳurejshiten zu gelten; man nannte sie denn auch nur immer nach der Mutter des Ḥârith: Banû Nâǵija.[2] Dieser Familie gehörte der Dichter ʿAlî b. al-Ǵahm al-Sâmî, ein Hofdichter des Mutawakkil, an (st. 249). Derselbe hatte noch den Spott zu ertragen, der die Folge der genealogischen Wirren im Stammbaume der Banû Sâma war.[3] Ein Dichter vom Stamme des ʿAlî, also ein Vollblut-ḳurejshite, liess ihn die Worte hören:

---

1) Al-Jaʿḳûbî I, p. 270. Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 411; vgl. auch Aǵ. XXI, p. 198 f.

2) Aǵ. IX, p. 104. Auch in historischer Zeit kam es vor, dass ein Kind, welches in einem frühern ehelichen Verhältnisse gezeugt wurde, von dem Eheweib aber, nachdem es eine neuere Ehe eingegangen war, geboren ward, nach der Mutter benannt wurde. Das Beispiel, welches wir Aǵ. XI, p. 140 ausführlich studiren können, zeigt uns, dass der Grundsatz al-walad lil-firâsh oder liṣâḥib al-firâsh (welcher die Spuren des römischen Rechtsgrundsatzes pater est quem justae nuptiae demonstrant an sich trägt) in der mittlern Umajjadenzeit noch nicht ganz durchgedrungen war; sonst wäre der Rechtsstreit zwischen Zufar und Ḍirâr wegen der Vaterschaft mit Bezug auf Arṭât ganz unverständlich. Ich setze der Vollständigkeit wegen die Quellen jenes muhammedanischen Rechtsgrundsatzes (vgl. Robertson-Smith p. 109 unten) hieher: Al-Muwaṭṭaʾ III, p. 203, B. Bujûʿ nr. 100, Waṣâjâ nr. 4, Maǵâzî nr. 54, Farâʾiḍ nr. 18, Muḥâribûn nr. 9, Chuṣûmât nr. 5, Muslim III, p. 357.

3) Sehr interessante Beiträge zu der Stellung dieses ʿAlî b. al-Ǵahm findet man in dem Artikel über Marwân al-aṣǵar, Aǵ. XI, p. 3 ff.

Sâma allerdings war einer der unsrigen, aber seine Kinder — dies ist freilich eine dunkle Sache;
Die sind Menschen, die uns Stammtafeln bringen, welche dem Gefasel eines Träumenden gleichen.[1]

Andererseits fanden sich noch zu dieser Zeit Genealogen, welche die ḳurejshitische Zugehörigkeit der Banû Sâma vertheidigten. An ihrer Spitze steht Al-Zubejr b. Bakkâr, Ḳâḍî von Mekka (st. 256), ein liberaler Genealoge, der, obwohl selbst Ḳurejshite, den Banû Sâma ihren Anspruch, Ḳurejshiten zu sein, nicht missgönnte, und zwar — wie seine Feinde behaupten — weil unter den Angehörigen der Sâma-familie die Opposition gegen die Ansprüche der ʿAliden zuhause war,[2] was den orthodoxen Ḳâḍî zu ihren Gunsten gestimmt haben soll. So herrschte denn noch im III. Jhd. unter den Genealogen Meinungsverschiedenheit und Zweifel betreffs der Zugehörigkeit der Banû Sâma. Man sagt z. B. von jemandem, der zu diesem Stamme gehört, in sonst ungewöhnlicher Weise: „Omar b. ʿAbd al-ʿAzîz al-Sâmî, der seinen Stammbaum auf Sâma b. Luʾejj zurückleitet"[3] und in diesem Zusatze ist der Zweifel an der Richtigkeit des genealogischen Anspruchs ausgedrückt. Aber ihre Gegner glaubten dem langen Streite ein Ende machen zu können, wenn sie folgenden Ausspruch des Propheten erdichten: „Mein Oheim Sâma hat keine Kinder hinterlassen."[4] Wer an die Authentie dieses Ausspruches glaubte, der konnte nicht mehr daran glauben, dass die Banû Nâǵija den Sâma zum Stammvater haben und echte Ḳurejshiten seien.

Der Traditionsausspruch in Betreff der Banû Sâma hat aber seinen Weg nicht in die kanonischen Traditionssammlungen gefunden. Viel charakteristischer ist es, wenn wir finden, dass eine ähnliche genealogische Traditionserdichtung in die hochangesehene kanonische Sammlung des Buchârî — die anderen Sammlungen bringen dieselbe nicht — Aufnahme gefunden hat. Es ist schon oben berührt worden, dass die Genealogen in der Frage, ob der Stamm Chuzâʿa ein nord- oder ein südarabischer sei, getheilter Meinung sind. Um für den nordarabischen Ursprung des erwähnten Stammes eine unwiderlegliche Autorität zu besitzen, haben nun die Genealogen, welche diese These lehrten, den hochtönenden Spruch erfunden: „Von Abû Hurejra: Der Prophet sagte: ʿAmr b. Luḥejj b. Kamiʿa b. Chindif ist der Vater des Chuzâʿa." Al-Buchârî hat diesen Ausspruch von Isḥâḳ b. Râhwejhî übernommen.[5]

1) Al-Masʿûdî VII, p. 250.

2) Zu ihnen gehörte Al-Chirrît b. Râshid, der sich gegen ʿAlî auflehnte, Ibn Durejd p. 68. 3) Al-Jaʿḳûbî II, p. 599. 4) Aǵ. IX, p. 105, 5.

5) B. Manâḳib nr. 12. Auch in der Ḳuḍâʿa-frage wurden viele Traditionen erdichtet, die bei Al-Ṣiddîḳî fol. 86ª zusammengestellt sind.

Es ist nicht unsere Absicht, die Entwickelungsgeschichte der genealogischen Wissenschaft der Muhammedaner zu entwerfen; darum konnten wir den Sprung von den Anfängen gleich in die Zeit der höchsten Entwickelung der genealogischen Speculation wagen. Es kommt uns an dieser Stelle nur darauf an, ein Moment dieser Entwickelungsgeschichte besonders zu betonen.

II.

Auch hinsichtlich der genealogischen Wissenschaft wurden die Araber von persischen und anderen Neumuhammedanern überflügelt. Dieselben mengten sich mit gewisser Vorliebe, und wie wir sehen werden, nicht ohne Tendenz in ein Forschungsgebiet ein, durch dessen Betrieb sie die Aspirationen ihrer arabischen Glaubensgenossen zu controliren im Stande waren. Die Araber scheinen diese Theilnahme an ihrer nationalen Wissenschaft nicht gerade als natürlich betrachtet zu haben. Noch Al-Mutanabbî macht sich über einen Fremdländer, sonst angesehenen Staatsmann, lustig, weil er über arabische Genealogie forschte.[1] Wir begegnen zwar auch unter den echten Arabern nach wie vor Kennern der Genealogie in dem Sinne, wie diese im alten Araberthum gepflegt wurde.[2] Aber mit den übrigen philologischen Wissenschaften bemächtigten sich die Mawâlî auch der für die Kenntniss der Poesie fast unentbehrlichen Forschungen über das arabische Alterthum und sie gaben denselben eine neue, über den Kreis des altarabischen ʿIlm al-ansâb hinausgehende Richtung. Zu welcher Vollkommenheit es gerade unter ihnen manche brachten, und welchen Einfluss sie im II. Jhd. auf die Entwickelung dieses Forschungsgebietes übten, kann uns am besten das Beispiel des Ḥammâd al-râwija zeigen (st. 160).[3] Hârûn al-Rashîd befragte einst den aus Mekka kommenden Gelehrten Ismâʿîl b. Ǵâmiʿ um die Details seiner eigenen Genealogie; der arabische Gelehrte wusste keinen rechten Aufschluss zu geben, sondern wies den Chalifen an den eben anwesenden Isḥâḳ, Sohn des Sängers Ibrâhîm al-Mauṣilî. „Gott mache dich hässlich — rief der erzürnte Chalif — bist du ein Shejch vom Stamme Ḳurejsh und kennst deine genealogischen Verhältnisse nicht und musst dich an einen persischen Mann um Aufschluss wenden!“[4]

---

1) In der bei Chwolsohn, Die Ssabier I, p. 700 behandelten Stelle.

2) Siehe eine Liste bei Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 265 ff.; aus späterer Zeit ist zu erwähnen der im J. 210 gestorbene Shejbânî ʿAuf b. al-Muḥallim, bekannt unter dem Namen Abû-l-Muḥallim — er wird al-nassâba genannt Aǵ. XVIII, p. 153, 1; 191, 23 — von dem auch schriftliche Aufzeichnungen vorlagen ib. XI, p. 125, 5. Vgl. I, p. 32, 12.

3) Sprenger III, p. CLXXI ff. 4) Aǵ. VI, p. 69.

Der Gebrauch, den diese Perser von der Wissenschaft der Genealogie machten, passte recht gut in das System der shuʿûbitischen Parteitendenz. Die Bethätigung dieser Tendenz war aber um so weniger auffällig, als die neueren Genealogen hierin dem Anscheine nach nur an die Traditionen der ältern arabischen Genealogie anzuknüpfen hatten. Wird ja doch bereits vom alten Genealogen des Ḳurejsh-stammes Abû Ǵahm b. Ḥuḏejfa erzählt, dass ihn die Leute „wegen seiner Zunge fürchteten"[1] und soll sich ja auch Daǵfal selbst mit den Fehlern und Schwächen der Stämme und mit den schmachvollen Momenten ihrer Geschichte (mathâlib) beschäftigt,[2] also dem Geiste des Islam zuwider die vormuhammedanischen „Schmähungen" wieder gepflegt haben.[3] Saʿîd b. al-Musajjab (st. 94), der einer der grössten Theologen seiner Zeit war und auch in der Genealogie hervorragte, soll zu einem Manne, der sich an ihn um Unterweisung in der Genealogie wendete, gesagt haben: „Du willst wohl diese Wissenschaft erlernen, um die Menschen schmähen zu können?";[4] und es ist merkwürdig, dass der Sohn dieses selben Saʿîd, selber ein Genealoge, von der Regierung gemassregelt werden musste, weil er von seiner Wissenschaft zum Nachtheile der Ehre Anderer Gebrauch machte.[5] Der Genealoge Hishâm ibn al-Kelbî (st. 204) war „ein Hochgelehrter, ein Genealog, ein Ueberlieferer der Mathâlib und ein Schmäher (ʿajjâba)."[6] Das Geschäft der Schmähungen war von dem des Genealogen unzertrennlich geblieben. Die „Schmähungen" beschäftigen sich nicht bloss mit dem Nachweis von tadelnswerthen Momenten in der Geschichte und Genealogie der Stämme, sondern sie spürten auch den Einzelheiten des Stammbaumes bestimmter Individuen mit Bezug auf deren Authentie nach, wie wenn z. B. der Verfasser eines solchen Mathâlib-buches, der Historiker[7] Hejtham b. ʿAdijj (st. 207) von Abû ʿAmr b. Umejja im Widerspruch mit der Annahme der gewöhnlichen Genealogie nachweist, dass er nicht Sohn, sondern nur Adoptivsohn jenes Mannes war, den er als seinen Vater nannte; durch einen solchen Nachweis war denn die adelige Abstammung aller Nachkommen des ʿAmr bemäkelt.[8] Ein anderes Beispiel zeigt uns die Genealogen — den

1) Ibn Durejd p. 87.

2) Eine Analogie findet diese Tendenz der altarabischen genealogischen Thätigkeit an den jüdischen Megillôh Jûchasîn, „den Geschlechtsregistern mit löblichen und unlöblichen Familiennachrichten, mit zum Theil erdichteten Genealogien, welche einzelne jerusalemische Familien angelegt haben" vgl. die hierauf bezüglichen Mishna- und Gemarastellen bei Bloch: Beiträge zur Einleitung in die talmudische Literatur (Wien 1884) I, p. 15.

3) Al-Ḥuṣrî III, p. 263. 4) Al-ʿIḳd II, p. 51.

5) Ibn Ḳutejba p. 224, 3. 6) Aǵ. XXI, p. 246, 12.

7) Er tradirte auch heilige Legenden, Abû-l-Maḥâsin I, p. 424.

8) Aǵ. I, p. 7 unten.

oben genannten Hejtham von Ibn al-Kelbî citirend — der Thatsache nachspüren, dass noch zu ʿOmar's Zeit ein Araber mit einer Frau seines verstorbenen Vaters ein regelmässiges eheliches Verhältniss führte, trotzdem Muhammed diese Ehen der Araber (nikâḥ al-maḳt) verpönt hatte. Durch solche Nachweisungen sollte auf die späteste Nachkommenschaft dieses Ehepaares ein Makel fallen.[1] Es ist bemerkenswerth, dass man diesen Hejtham selbst für einen Daʿijj hielt; unter diesem Vorwande hat man ihn ja mit Gewaltmassregeln gezwungen, sich von seinem Eheweib, einer Araberin aus dem Stamme der Banû Ḥârith b. Kaʿb, zu trennen, da es die Stammesgenossen der Frau nicht dulden wollten, dass ihresgleichen mit einem Eindringling, der seine arabische Abkunft zu legitimiren nicht im Stande ist, ehelich verbunden sei (vgl. oben p. 129 ff.).[2] In einem Spottvers gegen ihn wirft man ihm vor, „wenn du den ʿAdijj, deinen Vater, zu den Banû Thuʿal zählst, so musst du das *d* dem *ʿa* vorsetzen (statt ʿAdijj l. daʿijj).[3] Dass man ihn einen Chârigiten nennt,[4] bedeutet wohl auch bei ihm, wie bei manchen anderen nur dies, dass er auf die Praerogative der Araber nicht besonderes Gewicht legte.

Sehr willkommen musste den persischen Philologen dies Forschungsgebiet in jener Zeit gewesen sein, in welcher der Nachweis von den Fehlern der Araber, der Schmach ihrer Stämme, der unrühmlichen Momente ihrer Vergangenheit die These von der Vorzüglichkeit der Nichtaraber, deren Unterstützung und Bekräftigung im Vordergrunde ihrer Bestrebungen stand, fördern konnte.

Freilich mussten diese Gelehrten auch über die Vorzüge der einzelnen Stämme Sammlungen anstellen; eine literarische Specialität, welche, wie es scheint, der Genealoge Abû-l-Bachtarî (st. 200) mit seinem „grossen Buch der Vorzüge“ zusammenfassend abgeschlossen hat.[5] Aber die Genealogen der Shuʿûbitenpartei haben ihrer Tendenz getreu, das Fach der „Schmähungen“ begünstigt und dies Bestreben stand nicht im Widerspruch mit dem literarischen Geschmack ihrer Zeit. Denn noch zu jener Zeit haben satirische Dichter den Gegenstand ihres Spottes dadurch wirksam bekämpfen zu können geglaubt, wenn sie den Stamm desselben schmähten, namentlich aber seine reine Abstammung verdächtigten und auf die Keuschheit seiner Ahnfrau Makel warfen[6] oder dieselbe Methode des Spottes auf

1) Aġ. XI, p. 55 unt. 2) ibid. XVII, p. 109. 3) Vgl. Al-ʿIḳd III, p. 301.
4) Ibn Kutejba p. 267. 5) Fihrist p. 100, 21.
6) Aġ. IX, p. 109 das Spottgedicht des ʿAlî b. al-Ġahm (st. 250); unter anderen ruft er seinen Gegnern zu:
„Eure Mutter weiss nicht, wer ihren Gürtel gelöst hat, und wer euch ihr gegeben hat, o ihr Unreine!

einzelne ihnen verhasste Individuen anwendeten. Die Bemäkelung der Tugend der Mutter und der Reinheit des ehelichen Lebens ist eines der beliebtesten Motive der arabischen Satire geblieben;[1] sie hatte hierin nur die Ueberlieferung der alten Zeiten und der Richtung ihrer satirischen Poeten fortzusetzen.[2] Das Schändlichste in muhammedanischer Zeit hat wohl Al-Farazdaḳ in einem Hiġâ' auf Al-Ṭirimmâḥ über das Familienleben im Stamme Ṭejj gesagt.[3] Obwohl sich die Religiösen der Fortsetzung dieser Ueberlieferungen energisch widersetzten und dieselbe in Lehre und Leben kräftig verpönten,[4] hat die philologische Literatur ihr praktisches Fortwuchern erfolgreich begünstigt.

In der blossen Pflege dieses Genres konnte man also nichts der Würdigkeit des Araberthums Feindliches erblicken; wurzeln ja, wie wir hier mehrfach sehen konnten, seine Keime in den ureigensten Trieben des arabischen Genius, welcher selbst dort, wo verfeinerte Lebensverhältnisse der Bethätigung desselben keine actuelle Gelegenheit boten, mindestens auf dem

---

„Ihr seid ein Volk, wenn man seine Abstammung meldet, so ist wohl eine und dieselbe Mutter zu nennen, aber nur Gott kennt die Väter, denn deren sind gar viele" u. s. w.

In derselben Weise hat man auch die Abstammung ganzer Stämme verspottet; so haben z. B. die Genealogen den Stamm der Banû-l-'Anbar zur Zielscheibe des Spottes gemacht, indem sie die wegen ihrer Polyandrie berüchtigte Umm Chàriġa als ihre Ahnfrau nennen. Al-Mubarrad p. 265.

1) Als Beispiele aus späterer Zeit mögen die Spottgedichte des 'Abdân al-Chûzî gegen Abû-l-'Alâ', der sich einen Asaditen nannte, dienen z. B.:

„Befolge o Abû-l-'Alâ' meinen freundlichen Rath . . . . . .

„Schmähe niemals jemand der älter ist als du; du könntest deinen Vater schmähen, ohne dass du es wüsstest."

Vgl. die Gedichte in Jatîmat al-dahr III, p. 127 ff. Al-Ṣejmarî ruft in einem Spottgedichte seinem Dichtercollegen Al-Buḥturî zu: „jâ-bna-l-mubâḥati lil-warâ" d. h. Du Sohn einer Frau, die aller Welt frei war! Aġ. XVIII, p. 174, 3.

2) z. B. Mufaḍḍ. 6: 11; Aġ. XXI, p. 201, 21 (Al-Mutalammis); Ḥam. p. 113, besonders v. 4; Aġ. XI, p. 14, 17 rühmt Al-Afwah gegenüber dem feindlichen Stamme, dessen „Frauen in Gefangenschaft geschleppt werden", die Eifersucht seines eigenen Stammes auf die Frauen. 3) Le diwan de Farazdaḳ ed. Boucher p. 89.

4) Der fromme muhammedanische Neophyt Abû 'Ubejd al-Ḳâsim b. Sallâm, der Sohn eines griechischen Sclaven aus Herât, (st. 224), der im Islam grosse Autorität erlangte, war ausser seiner theologischen Thätigkeit Verfasser von lexicographischen Schriften, deren Tendenz zumeist die Erklärung der schwierigen Worte der Tradition bildete. In diesen Arbeiten musste Abû 'Ubejd oft loci probantes aus alten Dichtern anführen; so oft er aber einen satirischen Vers benutzte, tilgte er die darin vorkommenden Personennamen und ersetzte sie durch fingirte Worte, die dasselbe Versmaas haben. Diese Fälschung wird von dem maġribinischen Theologen Ḳâḍi 'Ijâḍ (Shifâ II, p. 237) als besonderes Verdienst des Abû 'Ubejd hervorgehoben.

Gebiete schöngeistiger Spielerei und literarischer Liebhaberei zur Geltung kam.[1] Ein Schriftsteller, der sich durch eine polemische Gegenschrift gegen die Shuʿûbijja als Sachwalter der Araber kennzeichnet, ist, ohne also der Ehre des Araberthums nachtheilig werden zu wollen, Verfasser von Mathâlibschriften.[2]

Aber im Kreise der Shuʿûbiten ist der Gesichtspunkt der Mathâlib ein anderer geworden. Das philologische Interesse wird bei ihnen von der Tendenz geleitet, die in den Mathâlib hervortretenden Momente als Beweis für die Niedrigkeit der arabischen Rasse zu verwenden, welche aus jenen Daten mit Bezug auf die einzelnen Stämme hervorleuchten sollen. Dies konnten sie um so wirksamer versuchen, als ja in den Mathâlib-versen Araber von ihren eigenen Volksgenossen reden; anscheinend objectiveres Beweismaterial konnte nicht beigebracht werden.

Dieselbe Tendenz verfolgen sie in den kleineren Details der genealogischen Thätigkeit. Auf genealogischem Wege sollten die hervorragendesten Kreise der reinarabischen Gesellschaft herabgesetzt werden.

Châlid b. Kulthûm, dem wir als Gegner der iranophilen Genealogie begegnen, hat uns die Nachricht überliefert, dass in ʿabbâsidischer Zeit ein shuʿûbitischer Ketzer (raǵul min zanâdikat al-shuʿûbijja) mit einem Abkömmling des umajjadischen Chalifen Walîd einen Wettstreit führte, der in die derbsten Schmähungen ausartete. Um nun die rechtmässige Abstammung der Nachkommen des Walîd in verdächtiges Licht zu setzen, schrieb jener Shuʿûbit ein Buch, in welchem er das ehebrecherische Verhältniss einer der Gattinen des Chalifen zu dem Dichter Waḍḍâḥ und das traurige Ende dieses Galan erzählte.[3] Wenn es nun auch höchst unwahrscheinlich wäre, uns die Nachricht von dem Liebesverhältniss der Fürstin zu Waḍḍâḥ als rachsüchtige Erfindung eines Shuʿûbiten zu denken, so nutzt uns obige Notiz dennoch in der Erkenntniss davon, von welcher Art die Bestrebungen waren, durch welche sich die Shuʿûbitenpartei in der muhammedanischen Gesellschaft des II.—III. Jhd.'s d. H. bemerkbar machte.

III.

Diese allgemeinen Beobachtungen werden am besten an einem concreten Beispiele nachzuweisen sein: an der wissenschaftlichen Richtung eines der bedeutendsten unter jenen Philologen, welche den Tendenzen der

---

1) Man s. z. B. bei Al-Masʿûdî VI, p. 136—156 eine interessante Sammlung solcher Mathâlib; einem Mädchen aus dem Stamm der Banû ʿÂmir wird eine Reihe von satirischen Epigrammen in den Mund gelegt, Gedichte, in welchen ungefähr vierzig arabische Stämme unbarmherzig gegeisselt werden. Vgl. auch Journal asiat. 1853, I, p. 550 ff.

2) Abû ʿAbdallâh al-Ǵahmî, Fihrist p. 112, l. 2.   3) Aġ. VI, p. 39.

Shuʿûbitenpartei ihre Unterstützung liehen. Wir meinen Abû ʿUbejda Maʿmar b. al-Muthannâ (st. c. 207—11), Zeitgenossen des bereits oben erwähnten Genealogen und Mathâlib-schriftstellers Al-Hejtham b. ʿAdijj. Seiner Abstammung nach war er ein ʿAǵamî, aber durch Affiliation gehörte er dem arabischen Tejm-stamme an. Al-Ǵâḥiẓ rühmt von ihm, dass es weder unter Ketzern noch unter Rechtgläubigen jemand gebe, der in allen Zweigen menschlicher Kenntniss gelehrter wäre als dieser Abû ʿUbejda.[1] Ebensolche Achtung vor seiner Gelehrsamkeit hatte auch sein jüngerer Zeitgenosse, Ibn Hishâm, dem wir die Herausgabe der Prophetenbiographie von Muḥammed ibn Isḥâḳ verdanken. An einer Menge von Stellen dieses Werkes lässt er sich durch Abû ʿUbejda's Gelehrsamkeit den rechten Sinn von alten Worten erschliessen und durch Beispiele aus der Poesie beleuchten; ja er wählt ihn sogar mit Hinsicht auf die Beziehungen von Koranstellen zum Führer. Abû ʿUbejda war in der That einer der umfassendesten Kenner der Sprache und der alten Geschichten der Araber, die er in einer grossen Reihe von Specialschriften behandelte[2] und ein grosser Theil davon, was wir von den vorislamischen Verhältnissen und Begebenheiten im arabischen Volke, so wie auch von den archaeologischen Realien[3] wissen, würde uns entgangen sein, wenn sich nicht Abû ʿUbejda mit der Ueberlieferung solcher Nachrichten und Daten beschäftigt hätte.[4] „Es giebt nicht zwei Rosse — so hat er von sich rühmen können — die in heidnischer oder muhammedanischer Zeit aneinander geriethen, es sei denn, dass ich von ihnen und ihren Reitern Kunde habe.“ Mit Al-Aṣmaʿî und Abû Zejd war er der grösste Kenner der arabischen Luġa in jener Zeit, den erstern, wie arabische Kritiker wissen wollen, selbst überragend, von letzterem aber in der Ausdehnung seiner Kenntnisse übertroffen.[5] Ueberaus viel verdanken wir ihm auf dem Felde der Ueberlieferung und Erklärung der alten Poesie,

---

1) Ḥarîrî-commentar ed. de Sacy, 2. Ausg., p. 672.

2) Eine Uebersicht seiner wichtigsten Schriften — er verfasste an 200 Monographien — Ibn Challikân nr. 741 (VIII, p. 123).

3) Al-Mubarrad p. 441. 442 Nachrichten über den Gebrauch der Krone bei altarabischen Fürsten, über altarabische Münzfunde.

4) Welche reiche Quelle von Nachrichten uns seine Ueberlieferungen eröffnen, ersieht man leicht, wenn man z. B. nur Aġ. X, p. 8—84 ansieht; die dort erzählten vorislamischen Geschichten gehen fast ausschliesslich auf A. ʿU.'s Nachrichten über dieselben zurück, und dasselbe gilt von vielen anderen Theilen der altarabischen Geschichte und der mit der Ueberlieferung derselben zusammenhängenden poetischen Stücke. Ibn Hishâm p. 180 ff. kann die Geschichte des Dâḥis-Ǵabrâʾ-krieges nur auf Grund der Relation des A. ʿU. mittheilen.

5) Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 202—3; vgl. Rosen, Drebne arabska Poezi (Petersburg 1872), p. 66—67.

auf welch letzterem Gebiete er wohl — wie wir schon hier vorwegnehmen wollen — seine shuʿûbitische Tendenz angebracht hat.[1]

Es ist nicht zu verwundern, dass er seine Informationen, so wie es die grossen Philologen seiner Zeit im allgemeinen thaten, zum grossen Theil auch von Wüstenarabern einholte; aber wie er auch in anderen Dingen die löbliche Selbstbeschränkung besass, bei Fragen, die er nicht zu beantworten wusste, seine eigene Unkenntniss einzugestehen,[2] so finden wir ihn auch mit Bezug auf jene Informationen[3] weit skeptischer angelegt, als es in diesen Philologenkreisen in der Regel üblich ist,[4] wie er es auch andererseits frei eingesteht, wenn er über ein Detail des arabischen Alterthums aus seinen lebendigen Quellen keine Belehrung schöpfen konnte.[5] Aber nicht nur die trockene Ueberlieferung[6] und Exegese waren die Gebiete, in denen er glänzte; auch die höhere Kritik und die aesthetische Würdigung der arabischen Poesie ward durch ihn gefördert. Für das tiefe Eingehen seines Urtheils könnten wir kein besseres Beispiel anführen, als seine Kritik der Poesien des christlichen Dichters Al-Achṭal aus dem Taġlib-stamme.[7]

Hier haben wir es jedoch nicht mit diesem Theil seiner Thätigkeit zu thun, der nur berührt werden sollte, um dem Leser anzudeuten, wie weitgehender Verdienste um die Wissenschaft der Araber der Nichtaraber Abû ʿUbejda sich rühmen konnte; eingehender wollen wir seine Mitwirkung an den Tendenzen der Shuʿûbijja besprechen. Es kann nämlich gesagt

1) Ibn Durejd p. 77 wird ein altarabisches Verspaar mit der Bemerkung angeführt: „A. ʿU. hat diesem Vers eine Erklärung beigegeben, die ich hier nicht gerne erwähnen möchte“ wohl eine dem Araberthum nicht eben günstige, daher dem Araberfreund (s. p. 209) Ibn Durejd unbequeme exegetische Behandlung jenes poetischen Stückes.

2) Aġ. XVII, p. 27.

3) Von den Wüstenarabern wird er wohl auch jene Kenntnisse gehabt haben, die er in einem Citat, Al-ʿIḳd I, p. 58 kundgiebt, dort giebt er einen präcisen Kanon darüber, woran man Vollblutpferde erkennen könne. Aġ. XXI, p. 86, 10. 88, 1 tradirt er von Ruʾba, aber dieser st. 145 und eine unmittelbare Verbindung des A. ʿU. mit ihm ist kaum vorauszusetzen; auch bei Al-Sujûṭî, Itḳân (ed. Kairo 1279) II, p. 191 lässt man ihn im Namen des Ruʾba ein Urtheil hinsichtlich der Koranstelle 15: 94 anführen.

4) Aġ. IX, p. 151, 8 v. u. fa zaʿama lî shejch min ʿulamâʾ Banî Murra.

5) Ṭuraf ʿarabijja ed. Landberg p. 31, 2.

6) In dieses Kapitel gehört auch die Kunde der alten Sprichwörter (amthâl) und der Nachweis ihrer historischen Beziehungen und moralischen Nutzanwendungen; auch für diese war Abû ʿUbejda ein hervorragender Ueberlieferer. Al-ʿIḳd I, p. 333. Manche Sprichwörter wären ganz unverständlich geblieben, wenn A. ʿU. nicht die denselben zu Grunde liegenden Beziehungen überliefert hätte, z. B. „treuloser als Ḳejs b. ʿÂṣim“ oder „treuloser als ʿUtejba b. al-Ḥârith“ (Al-Mejdânî II, p. 10). Dafür giebt es viele Beispiele.

7) Aġ. VII, p. 174.

werden, dass Abû ʿUbejda ein rechter Shuʿûbit gewesen ist, und Kenner seiner Schriften haben ihn auch als solchen bezeichnet.[1] Wenn man ihn hin und wieder als Chârigiten qualificirt,[2] so denkt man wohl nicht an die dogmatische und staatsrechtliche Eigenart der Chârigitenpartei, sondern nur an das eine Moment, welches dem Shuʿûbiten mit dem Chârigiten gemeinsam ist, die Leugnung des Privilegiums einer bestimmten Rasse. Hierin begegnen sich ganz unabsichtlich die Anhänger der beiden Parteien[3] und nur dieser Gesichtspunkt rechtfertigt die oberflächliche Bezeichnung des Abû ʿUbejda als Chârigî, deren Berechtigung man, anderen Anzeichen nachgehend,[4] entschieden zurückweisen muss.

Vieles was wir von seiner literarischen Eigenart an den zerstreuten Resten seiner Werke beobachten können, zeigt uns, dass er die Tendenzen der Shuʿûbijja ernstlich zu fördern beabsichtigte. Im Laufe seiner philologischen und antiquarischen Studien ergreift er gerne die Gelegenheit, auf nichtarabische Elemente in der Cultur und im täglichen Leben der Araber — welche von den Araberfreunden mit Vorliebe als durchaus originell und keiner andern Nation zu Dank verpflichtet dargestellt werden — hinzuweisen. In der arabischen Poesie und Redekunst, welche die Verherrlicher der arabischen Originalität als Frucht des ureigensten Genius des arabischen Volkes zu preisen nicht müde werden, findet Abû ʿUbejda Anknüpfungspunkte an Persisches; so will er z. B. die Hyperbolik der arabischen Poeten und Redner als persischen Mustern abgelauschte Manier darstellen[5] und viele fabelhafte Erzählungen der Araber als Nachahmung entsprechender Fabeln der persischen Literatur betrachten.[6] Dahin gehört es auch, dass er fremdländischen Lehnwörtern in den Gedichten eines kernarabischen Poeten nachspürt,[7] womit es wieder freilich andererseits nicht übereinstimmt, dass

---

1) Ibn Ḳutejba ed. Wüstenfeld p. 269: „er hasste die Araber.“ Al-Masʿûdî V, p. 480: „Abû ʿUbejda oder ein anderer von den Shuʿûbiten.“ Vgl. Al-Maḳḳarî I, p. 825, 16.

2) Abulfeda, Annales II, p. 144. Aber auch Al-Masʿûdi selbst sagt von ihm VII, p. 80, dass er die Meinung der Chawârig bekannt habe. Vgl. Ibn Ḳutejba l. c.

3) Vgl. oben p. 138.

4) Es ist undenkbar, einen ernsten Chârigiten unter den Verehrern oder gar Tradenten des ḳejsânitischen Parteidichters Al-Sejjid al-Ḥimjarî zu finden, wie dies letztere mit Bezug auf A. ʿU. bezeugt ist Aġ. VII, p. 5 ult. Der genannte Dichter verspottete die Empörer von Nahrawân und ihre Anführer ibid. p. 16, 16—17.

5) Al-Mubarrad p. 351.

6) Al-Tawwazî in Al-Sujûṭî's Muzhir II, p. 253.

7) Ibn Ḳutejba, Adab al-kâtib (Hschr. der Kais. Hofbibl. in Wien, N. F., nr. 45) fol. 157ᵇ.

er das Vorkommen von Fremdwörtern im Koran entschieden ablehnt und auf zufälliges Uebereinstimmen der Vocabeln in verschiedenen Sprachen zurückführt.[1] Fremdländisches sucht er auch in den alltäglichen Sitten des Araberthums; aus diesem Bestreben erklärt sich eine mit grossem Behagen vorgeführte Nachricht über die Einführung eines persischen Gerichtes in Mekka.[2] Sehr eingehend hat er sich mit der Geschichte der Perser beschäftigt und darüber ein eigenes Buch verfasst, zu welchem ihm die Mittheilungen eines zum Islam bekehrten Persers, ʿOmar Kesra, als Quelle dienten.[3] Erwähnt zu werden verdient auch der Umstand, dass sich unter den vielen Schriften des Abû ʿUbejda eins unter dem Titel Kitâb al-tâǵ findet, ein Titel, welchen Iranier und sonstige Nichtaraber, die über die Herrlichkeiten der alten Perser schrieben, mit Vorliebe wählten.[4] Aus dem gleichnamigen Buch des Abû ʿUbejda sind uns Excerpte über altarabische Genealogie bekannt;[5] es ist aber nicht ausgeschlossen, dass es sich über diese Materie hinaus mit persischen Dingen beschäftigt habe.

So wie er in der arabischen Bildung nach Momenten forschte, die auf persische Anregung zurückzuführen sind, so reclamirte er auch gerne Personen, die auf specifisch arabischen Gebieten in der Ehrenhalle der geistigen Cultur des Islam ihren Platz gefunden, für das Perserthum zurück, wenn er hierfür Anhaltspunkte fand. Eine solche Revindication vollzieht er z. B. an der unter den Arabern durch ihre rhetorische Begabung berühmten Familie der Raḳḳâshî. Der erste unter ihnen, der in der arabischen Literatur eine Stelle hat, ist ʿAbbân b. ʿAbd al-Ḥumejd al-Raḳḳâshî, berühmt als arabischer Dichter und als Uebersetzer persischer Bücher; ihm verdankte man manche Bereicherung der arabischen Literatur durch seine Uebertragungen aus dem Persischen.[6] Sein Sohn Ḥamdân und sein Bruder ʿAbd al-Ḥamid errangen gleichfalls einen Platz in der arabischen Poesie;[7] sein Grossneffe Al-Faḍl b. ʿÎsâ b. Abbân al-Raḳḳâshî[8] ist einer der bedeutendsten arabischen Wohlredner seiner Zeit und dessen Sohn ʿAbd al-Ṣamad soll den Ruhm des Vaters in dieser Kunst übertroffen haben. Dies betreffend bemerkt nun Abû ʿUbejda: „Ihre Voreltern waren bedeutende Redner

---

1) Al-Sujûṭî, Itḳân I, p. 167 unten. 2) Aǵ. VIII, p. 4.

3) Al-Masʿûdî II, p. 238.

4) Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der ältern Zeit I (Mélanges asiatiques l. c.) p. 774.

5) Al-ʿIḳd II, p. 53 ff. und auch wohl die Citate ibid. I, p. 11. 26. 36. Auch muhammedanische Geschichte scheint in demselben enthalten zu sein, z. B. das Citat ibid. II, p. 287.

6) Fihrist p. 119. 7) ibid. p. 163.

8) Man vgl. eine Curiosität von ihm bei Al-Mejdânî I, p. 360.

am Hofe der Chosroen; als sie nun in arabische Gefangenschaft geriethen und Nachkommen hatten in den Ländern des Islam und in Arabien selbst, da trat diese rhetorische Ader in ihnen hervor und sie wurden unter den Leuten dieser (arabischen) Sprache dasselbe, was sie unter den Leuten persischer Zunge gewesen waren: Dichter und Redner. Als sie sich aber später mit Fremden verschwägerten, verschlechterte sich dies Talent (diese Ader) und ging der Vernichtung entgegen."[1]

So will Abû ʿUbejda jede fremde Blume aus dem Ruhmeskranze der stolzen Araber herausreissen. Freilich ging er zuweilen weiter, als er dies verantworten konnte und darob musste er manchen Disput bestehen. Ueberhaupt scheint seine Art, das arabische Alterthum zu behandeln, den Unwillen jener arabischen Philologen erregt zu haben, welche selbst Rassenaraber im Studium ihrer nationalen Sprache und Ueberlieferung ganz anderen Tendenzen folgten. Diese innere Verschiedenheit erklärt uns den Gegensatz, der zwischen Abû ʿUbejda und seinem gelehrten Zeitgenossen und Rivalen Al-Aṣmaʿî obwaltete;[2] eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte und der literarischen Tendenzen, welche sich besonders in folgendem Momente bekundet. Während es, wie wir bald sehen werden, zu der Tendenz des Abû ʿUbejda gehörte, das Genre der Satire in der arabischen Poesie, namentlich das Higâʾ gegen arabische Stämme, literarisch zu pflegen, hören wir von Al-Aṣmaʿî, dass er aus religiösen Gründen diesen Theil der altarabischen Literatur so weit verpönte, dass er der philologischen Interpretation niemals ein Gedicht unterzog, in welchem Satire (Higâʾ) enthalten ist.[3] Und auf die geringschätzige Meinung des Ibn al-Aʿrâbî von Abû ʿUbejda[4] wird wohl das Verhalten des Letztern gegen das Araberthum, dem der Maulâ Ibn al-Aʿrâbî mit Hingebung angehörte, mit eingewirkt haben. Er legt besonderes Gewicht darauf, nachzuweisen, dass Abû ʿUbejda die arabische Sprache nicht genügend kenne und dass er bei seiner einzigen Zusammenkunft mit ihm drei Sprachfehler von ihm hörte.[5]

Die Rivalität zwischen Al-Aṣmaʿî und Abû ʿUbejda hatte ihren Grund nicht bloss in der Verschiedenheit ihrer literarischen Eigenthümlichkeiten und in ihrem entgegengesetzten Verhältniss zur Behandlung des arabischen

---

1) Al-Ǵâḥiẓ, Kitab al-bajân fol. 103ᵇ.

2) Ibn Challikân nr. 389, IV, p. 88.

3) Al-Sujûṭî, Muzhir II, p. 204. 4) ZDMG. XII, p. 70.

5) In der ungünstigen Beurtheilung des Al-Aṣmaʿî haben ihn natürlich andere Gesichtspunkte geleitet, aber dass der Gegensatz des Kûfensers gegen die Anhänger der baṣrischen Schule die Bemerkungen Ibn al-Aʿrâbî's gegen Al-Aṣmaʿi und Abû ʿUbejda beeinflusst haben sollte (Flügel, Die grammatischen Schulen der Araber, p. 147) ist zu bezweifeln.

Alterthums. Es scheinen auch Motive ganz weltlicher Natur in der Feindschaft der beiden grossen Philologen mitgewirkt zu haben. Für die Würdigung dieses Verhältnisses ist folgender Bericht des Abû-l-Farâǵ al-Iṣfahânî von grosser Wichtigkeit: Der Sänger und Schöngeist Isḥâḳ al-Mauṣilî pflegte in früheren Zeiten sich von Al-Aṣmaʿî belehren zu lassen und benutzte seine Ueberlieferungen; später trat eine Spannung zwischen ihnen ein und Isḥâḳ richtete Spottgedichte gegen ihn und entdeckte dem Chalifen Al-Rashîd seine Fehler; er benachrichtigte ihn von seiner Undankbarkeit, von seinem Geiz, von der Niedrigkeit seiner Seele und dass die Wohlthaten bei ihm nicht am rechten Platze angebracht seien. Hingegen schilderte er den Abû ʿUbejda Maʿmar als einen zuverlässigen, treuen, freigebigen, gelehrten Menschen. Dasselbe flösst er auch dem Faḍl b. al-Rebîʿ ein, den er in der beabsichtigten Untergrabung des Al-Aṣmaʿî zu Hilfe nahm. Dies setzte er so lange fort, bis dass Al-Aṣmaʿî die Gunst des Hofes verlor und Abû ʿUbejda an seine Stelle berufen wurde.[1]

Es ist nicht Wunder zu nehmen, wenn wir erfahren, dass die Vertreter der arabischen Richtung[2] gerade in genealogischer Beziehung dem Abû ʿUbejda heftig entgegengetreten sind. Vor kurzem erst sind wir dem Dichter Waḍḍâḥ al-Jemen hier begegnet; derselbe musste den Shuʿûbiten nach verschiedenen Richtungen dienlich sein. Er war berühmt durch seine Schönheit, die so blendend war, dass er sich vor dem „bösen Auge" wie auch früher schon „der verschleierte Kindite" (Al-Muḳannaʿ al-Kindî)[3] durch Verhüllung seines Gesichtes schützen musste; aber noch mehr berühmt durch sein Liebesabenteuer mit der Gattin des Chalifen Walîd I. und durch sein trauriges Ende.[4] Den Namen Waḍḍâḥ erhielt er eben seiner Schönheit wegen, dies Wort bedeutet „der Leuchtende", sein Name war: ʿAbd al-Raḥmân b. Ismâʿîl b. ʿAbd Kulâl b. Dâḏ. Der Name des Urgrossvaters Dâḏ ist persisch und in Folge davon lehrte Abû ʿUbejda, dass Waḍḍâḥ's Urgrossvater von jenen Persern war, die der Perserkönig Chosrau unter der Anführung des Wahriz nach Jemen schickte, um den König Sejf b. Ḏî Jazan gegen die Aethiopier zu schützen. Diese Behauptung erregte heftige Opposition von Seiten des Araberfreundes Châlid b. Kulthûm: „Wenn du deine Beweise von dem sprachlichen Charakter der Namen holen willst, so behaupte ich dir gegenüber, dass ʿAbd Kulâl ein nur in Südarabien

---

1) Aǵ. V, p. 107.

2) Unter jenen, die nach seinem Tode gegen ihn polemisirt haben, finden wir auch den Shuʿûbitenfeind Ibn Ḳutejba, Ḥ.-Ch. I, p. 327 nr. 825 iṣlâḥ ǵalaṭ Abî ʿUb.

3) Aǵ. VI, p. 33.

4) Kremer, Culturgeschichte des Orients I, p. 145 ff.

einheimischer Name[1] ist und Abû Ǵamad, der Beiname (kunja) des Vaters des Dâḍ[2] ist ein südarabischer Beiname, da doch bei den Persern die Sitte, solche Beinamen zu führen, nie vorhanden war. Ferner kann ich anführen, dass in Jemen von jeher viele Leute den aethiopischen Namen Abraha führten, alle diese Leute müssten nun nach deiner Methode aus Aethiopien hergeleitet werden. Namen sind nur Zeichen und Marken. Gar mancher heisst Abû Bekr, ohne der Ṣiddîḳ zu sein und gar mancher ʿOmar ohne der Fârûḳ zu sein. So beweisen denn die Namen in genealogischen Dingen weder für noch gegen eine bestimmte nationale Abstammung." Abû ʿUbejda — so schliesst Châlid — war durch diese Widerlegung ganz beschämt und konnte nichts dagegen erwidern.[3]

Wir sind durch diese Nachricht darauf vorbereitet, den Abû ʿUbejda gerade auf genealogischem Gebiete die Tendenz der Araberfreunde durchkreuzen zu sehen. Und in der That werden uns hiervon mannigfache Anzeichen überzeugen. Der Nachweis davon, dass die reinarabische Abstammung jener Kreise, welche eine solche Stammtafel als Titel für ihren Vorzug gegenüber der übrigen muhammedanischen Menschheit anführen, nicht über allen Zweifel erhaben ist, ja sogar vor einer genauen Untersuchung des genealogischen Thatbestands nicht bestehen kann, stand im Mittelpunkt dieser Bestrebung auf dem Gebiete der genealogischen Kritik. In Städten, welche von Einwohnern gemischter Nationalität bevölkert waren, war es der Tendenz der Partei am meisten angemessen, jenen arabischen Familien und Kreisen gegenüber, welche mit gewissem Stolz darauf pochten, die unverfälschten Abkömmlinge dieses oder jenes Wüstenstammes zu sein, die Haltlosigkeit dieses Anspruchs nachzuweisen. Wie sollte sich denn in Baṣra bis ins III. Jhd. hinein die Nachkommenschaft des Fadakî b. Aʿbad, eines Magnaten aus dem Stamme der Banû Saʿd, ungemischt erhalten haben können? Solchen Bemühungen gegenüber mochten Leute vom Schlage des Abû ʿUbejda leichtes Spiel gehabt haben.[4] Er spürte eifrig in allen Winkeln, um solche genealogische Angaben ad absurdum zu führen. Wenn die Familien Nâfiʿ und Abû Bakra stolz verkünden, dass sie von dem berühmten arabischen Heilkünstler Ḥârith b. Kalada (der erst zu ʿOmars Zeit den Islam annahm) in

---

1) Auch bei Nordarabern finden wir denselben, z. B. ʿAbd al-Raḥmân b. Samura hiess vor seiner Bekehrung ʿA. Kulâl. Al-Nawawî, Tahḏîb p. 380 (nach einigen allerdings ʿAbd al-Kaʿba).

2) Aǵ. VI, p. 45, 14 rühmt sich der Dichter seiner Ahnen und erwähnt seinen Stammvater mit dieser Kunja.

3) ibid. p. 33.

4) Ibn Durejd p. 153, 4; vgl. seine Einwendungen gegen die Banû Arzam in Baṣra, ibid. p. 323 ult.

directer Linie abstammen, so weist Abû ʿUbejda nach, dass dieser Bauerndoctor gar keinen Sohn hinterlassen habe, der seinen Stamm hätte fortpflanzen können[1] u. a. m.

Es versteht sich, dass Abû ʿUbejda in der Genealogie der arabischen Stämme zumeist das Fach der Mathâlib ansprach. Aber ihm war es nicht nur um den Nachweis der Berechtigungslosigkeit gewisser genealogischer Ansprüche im Araberthum zu thun; er liebt es vielmehr, auch aus der Fülle seiner philologischen Rüstkammer Daten zu entnehmen, mit denen er die übertriebene Stammeseitelkeit der Araber, in Fällen, wo ihr in genealogischer Beziehung nichts anzuhaben ist, in ein lächerliches Licht stellen konnte. Bezeichnend ist in dieser Beziehung seine Nachricht über ʿUkejl b. ʿAlafa, der auf seine Abstammung von den Banû Murra so stolz war, dass er einen nach seiner Ansicht nicht ebenbürtigen Freier seiner Tochter Qualen unterwarf, deren Darstellung fast unübersetzbar ist.[2] Ueberhaupt scheint Abû ʿUbejda gerne Nachrichten überliefert oder auch erdichtet zu haben, in denen Vollblutaraber einander gegenüberstehen und ihre Herkunft gegenseitig mit den rohesten Schimpfwörtern beschmutzen.[3] Wir können uns nach alledem leicht einen Begriff davon bilden, welche Tendenz Abû ʿUbejda in seinen Schriften „über die Mawâlî“, „über die Stämme“ verfolgte. Unter seinen Schriften wird auch ein Buch der „Mathâlib des Stammes Bâhila“ und ein allgemeines „Buch der Mathâlib“ erwähnt, in welchen er die Unzulänglichkeit der Genealogien der arabischen Stämme nachweist, gegen die er alle erdenklichen Beschuldigungen häuft.[4]

Nach alledem, was wir über die Materialien der Genealogen schon bisher erfahren haben, ist es nicht unglaublich, dass, wie dies Al-Masʿûdî für möglich hält, Abû ʿUbejda (oder ein anderer Shuʿûbit) zur Unterstützung der Tendenz der Partei in genealogischen Dingen auch vor literarischen Fälschungen im Sinne der alten arabischen Poesie nicht zurückscheute. Zur Zeit des Verfassers der „goldenen Wiesen“ las man noch ein Buch, das unter dem Namen „Al-wâḥida“ bekannt war, welches das Gebiet der „Vorzüge“ und „Schmähungen“ zum Gegenstande hatte. Es waren darin jene Licht- und Schattenseiten jedes arabischen Stammes zur Darstellung gebracht, die nur je einem der betreffenden Stämme eigen und welche hinsichtlich anderer Stämme nicht überliefert waren. Es wurden poetische Wettstreite der Hofdichter des umejjadischen Chalifen Hishâm vorgeführt, in welchen jeder Dichter — Al-Masʿûdî führt sie mit Namen an — je nachdem er

---

1) Aġ. XI, p. 86. 2) ibid.

3) Man findet ein bezeichnendes Beispiel in Al-Balâḏorî's Ansâb al-ashrâf p. 172.

4) Fihrist p. 53, 26. 27; 54, 2. 4. Al-Masʿûdî VII, p. 80.

Nord- oder Südaraber war, die Vorzüge seiner eigenen Rasse rühmt und die Würde der Rasse des Rivalen schmähend herabsetzt. Natürlich sollten die Rühmungen nur als Folie dienen für die Schmähungen, durch deren Veröffentlichung die Laster und moralischen Schäden der alten Araber ans Licht gestellt werden sollten. Abû ʿUbejda nun oder Leute seinesgleichen sollen diese Verse fabricirt haben; und die Möglichkeit einer solchen Annahme zeigt uns zur Genüge, wessen man den berühmten Philologen in einer Zeit, die der seinigen noch nahe stand, auf diesem Gebiete für fähig hielt.[1]

In diesen shuʿûbitischen Tendenz-mathâlib sollte also, wie aus dieser letztern literarischen Thatsache ersichtlich ist, nicht mehr im Sinne der alten Mathâlib-überlieferungen der Vollblutaraber dem andern Vollblutaraber mit der Voraussetzung des grossen Werthes der unverfälschten arabischen Abstammung entgegen treten. Die Shuʿûbiten konnten eine solche Voraussetzung nicht zulassen. Der Glaube an den Werth der unverfälschten arabischen Abstammung war es ja gerade, was sie zunichte machen wollten und das Sammeln der alten Mathâlib war ihnen eine gute Gelegenheit, darzuthun, wie problematisch die Ansprüche der Menschen auf den Ruhm ihrer Vorfahren sei. Immer aber müssen wir uns die Voraussetzung hinzudenken von der Werthlosigkeit der reinen arabischen Abstammung, selbst für den Fall, dass sie für richtig befunden würde. Abû ʿUbejda scheute sich nicht — wie dies die meisten seiner Zeitgenossen, wenn sie in seiner Lage waren, thaten — auf seinen eigenen Ursprung hinzuweisen. Er rühmt sich ja dessen, dass er, der Genealog der arabischen Stämme, der die Abstammung der Araber bemäkelt, aus dem Munde seines eigenen Vaters wisse, dass dessen Vater ein persischer Jude gewesen sei.[2] Nach einer, übrigens recht sonderbar klingenden Nachricht hätte er den Beinamen Abû ʿUbejda eben dem Umstande zu verdanken, dass sein Grossvater Jude war. „Abû ʿUbejda war nämlich ein Spottname, den man Juden beizulegen pflegte; und der berühmte Philologe soll sehr in Zorn gerathen sein, wenn er mit diesem Spottnamen genannt wurde.“[3] Er zahlte mit derselben Münze jenen zurück, die ihm den Nichtaraber vorwarfen. Als er erfuhr, dass ein Mitglied der Raḳḳâshî-familie, selber ein Maulà dieses arabischen Stammes,[4] über ihn die satirische Bemerkung machte, dass er, der sich keines genealogischen Stolzes rühmen kann, die Abstammung anderer bekritelt, liess er in einer grössern Gesellschaft folgende Worte fallen: Die Regierung hat da

1) Al-Masʿûdî V, p. 480. Excerpte aus dem „Kitâb al-wâḥida“ hat Al-Masʿûdî in seinem „mittlern Buche“ (al-ausaṭ) mitgetheilt; es wird citirt in dem Commentar zur Ḳaṣîda Fazârijja, Hschr. der Kgl. Bibl. in Berlin, Cod. Peterm. 184, fol. 170ᵇ.

2) Fihrist p. 53, 12. 3) Aġ. XVII, p. 19. 4) Vgl. oben p. 198.

eine wichtige Sache übersehen, wenn sie die Einhebung der Judensteuer von Abbân vernachlässigt. Denn seine Familie ist eine jüdische und in ihren Wohnungen sind die Bücher der Thora noch jetzt vorhanden, während man dort kaum ein Koranexemplar wird finden können. Sie rühmen sich in der That, die Thora auswendig zu kennen, während sie aus dem Koran kaum so viel wissen, was man fürs Gebet braucht.[1]

Darauf ist freilich nicht viel zu geben. Denn die muhammedanischen Genealogen haben mit Vorliebe gerade die jüdische Abstammung von Leuten, die ihnen aus irgend einem Grunde missliebig waren, zu beweisen gesucht. Dieser Kunstgriff war nicht ihre Erfindung; sie ahmten in der Anwendung desselben, wie ja mit anderen Momenten auch, ältere Gewohnheiten der arabischen Gesellschaft nach. Die beiden Dichter Arṭât b. Zufar und Shabîb b. al-Barṣâ' (st. 80) hatten einen lange Zeit währenden poetischen Wettstreit gegen einander geführt, der sich namentlich darum drehte, dass jeder der beiden Dichter seinem Rivalen streitig machen wollte, dass er das Recht habe, sich von den Banû ʿAuf abzuleiten. Merkwürdigerweise lebte unter den Angehörigen dieses Stammes die sonderbare Ueberlieferung,[2] dass ein richtiger ʿAufî im Greisenalter blind werde.[3] Arṭât konnte nun auf das Zutreffen dieses Kennzeichens an seiner Person hinweisen; Shabîb aber war im Vollbesitz seiner Sehkraft geblieben (nach dem Tode seines Gegners soll auch er erblindet sein). Arṭât verspottet ihn nun:

„Im Stamme ʿAûf giebt es eine jüdische Familie, in welcher sich Jünglinge und Greise gleichen“[4]

und zu dieser jüdischen Tribus, die sich in den ʿAufstamm eingeschmuggelt, gehörte der Gegner.

Wir sehen also, dass die Genealogen nur ältere Muster nachzuahmen hatten, wenn sie dies Motiv in ihrer genealogischen Spötterei anwendeten. Ein Beispiel hierfür bietet der im Jahre 182 gestorbene Dichter Marwân, Enkel des Jaḥjâ b. Abî Ḥafṣa. In seiner Familie lebte die Ueberlieferung, dass der Grossvater des Dichters ein Perser war, der bei der Eroberung von Iṣṭachr in die Sclaverei ʿOthmân's gerieth. Damit sind feindselige Ge-

---

1) Aġ. XX, p. 78. 2) ibid. XI, p. 97, 8 u.

3) Derselben Ueberlieferung begegnen wir in späterer Zeit bezüglich eines andern Stammes, nämlich jenen Zweiges der Banû Ḥanîfa, welcher in der ersten ʿAbbâsidenzeit in der Clientel der hâshimitischen Familie stand und zu welchem der blinde Gelehrte Muḥammed Abû-l-ʿAjnâ' (st. 282) gehörte. Der Ahn dieses Abû-l-ʿAjnâ' soll sich gegen ʿAlî unhöflich benommen haben, desswegen habe ʿAlî ihn und seine Nachkommenschaft zur Blindheit verwünscht. Die Blindheit soll denn in dieser Familie als Zeichen der Legitimität gegolten haben. Al-Ḥuṣrî I, p. 251.

4) Aġ. XI, p. 141, 8 u.; man vgl. dieselbe Wendung auch VIII, p. 139, 8. 5 u.

nealogen nicht zufrieden. Abû Ḥafṣa wird zum Juden gemacht, der durch ʿOthmân oder nach anderen erst durch Marwân b. al-Ḥakam zum Islam bekehrt wurde.[1] Auch politische und religiöse Feindschaft hat ihre Waffen durch solche Angaben verstärkt.[2]

Diese Beispiele sollten zur Beleuchtung der genealogischen Anklage dienen, welche die Feinde des Abû ʿUbejda gegen ihn zur Geltung brachten. Aber wie wir sahen, wendete auch er denselben Kunstgriff an, wo er ihn brauchte; und dies ersehen wir auch aus dem Bericht darüber, wie Abû ʿUbejda, hierin dem Beispiele Al-Madâʾinî's (st. 130) folgend, die Abstammung des umejjadischen Statthalters Châlid b. ʿAbdallâh al-Ḳasrî[3] schlecht zu machen suchte. Dieser Schleppträger der Tendenzen des umejjadischen Chalifates führte seine Genealogie auf den südarabischen Stamm Baǵîla zurück und unter seinen Ahnen nannte er den berühmten heidnischen Wahrsager Shiḳḳ. Sehr richtig scheint es um die Genealogie dieses Mannes nach arabischen Begriffen nicht gestanden zu haben. Denn — und dieses Datum ist für die Kenntniss des Treibens der Vertreter des genealogischen Gewerbes nicht wenig charakteristisch — Ibn al-Kelbî beichtet uns treuherzig das Geständniss: „Die erste Lüge, die ich in genealogischen Dingen verübte, war folgende. Châlid b. ʿAbdallâh fragte mich nach seiner Grossmutter. Nun wusste ich zwar, dass Umm Kurejz eine gewöhnliche Dirne im Asadstamme war. Ich aber sagte dem Châlid: „Zejnab bint ʿArʿara bint Ǵadîma b. Naṣr b. Ḳuʿejn — diese war deine Grossmutter. Er freute sich und beschenkte mich."[4] Abû ʿUbejda hat zur Discreditirung des Châlid folgende Enthüllung zum Besten gegeben. Sein Ahn Kurz b. Âmir war ursprünglich ein Jude aus Tejmâ; er gerieth in die Sclaverei des ʿAbd al-Ḳejs und es gelang ihm zu entfliehen, er wurde aber von dem Stamme ʿAbd Shams gefasst und musste im Dienste des Ǵamǵama, des Sohnes jenes Wahrsagers, den er unter seinen Ahnen nennt, stehen, der ihn dann weiter verschenkte. Wieder flüchtig geworden, gerieth er in die Gefangenschaft der Banû Asad, diese verheiratheten ihn mit einer übel berüchtigten Sclavin, die ihm einen Sohn gebar, der Asad hiess. Die Banû Asad ertheilten ihm nun die Freiheit; diese dauerte nicht lange, denn durch Zufall ward er durch Angehörige des Stammes Huǵr, bei denen er vorher in Sclaverei gestanden hatte,

1) Al-Mubarrad p. 271, Aǵ. IX, p. 36 wird die Geschichte der Freilassung dieses Maulâ weitläufig erzählt; vgl. auch Abû-l-Maḥâsin I, p. 506.

2) Wir denken dabei an die beliebte Art der Gegner der fâṭimidischen Dynastie, den Begründer derselben von einem Juden abstammen zu lassen. Al-Bajân al-muǵrib I, p. 158.

3) Vgl. über ihn Kremer, Culturgeschichte I, p. 180.

4) Aǵ. XIX, p. 58.

erkannt und gezwungen, sein Sclaventhum unter ihnen fortzusetzen. Sie gaben ihn für ein Lösegeld frei und als er mit seinen Patronen, den Banû Asad, durch Ṭâjif zog, schloss er sich dem Baǵîlastamm an, der ihn aber bald verleugnete. — Von diesem Kurz stammt nun Châlid ab, der übrigens von seinem Grossvater und Urgrossvater eine Eigenschaft geerbt hat, die nämlich, dass er an Lügenhaftigkeit alle Zeitgenossen übertroffen hat.[1] — Dies Beispiel zeigt uns die Methode, nach welcher die Ahl al-mathâlib[2] die Genealogie der ihnen missliebigen Menschen, zumal wenn sie sich als Vertreter der arabischen Tendenzen gerirten, der Lächerlichkeit und dem Spotte anheimzugeben suchten.[3]

IV.

Wir haben dem literarischen Charakter des Abû ʿUbejda an dieser Stelle nur zu dem Zwecke eine weitläufige Charakteristik zu Theil werden lassen, weil seine Wirksamkeit uns besonders geeignet schien, als Typus für jene ganze Klasse von shuʿûbitischen Philologen und Genealogen zu gelten, deren umfassende und erschöpfende Behandlung die Aufgabe eines besondern Kapitels der Literaturgeschichte wäre, zu dessen Ausführung hier Materialien geboten werden sollten. Die Darstellung der shuʿûbitischen Mathâlib-wirksamkeit möge aber durch die Erwähnung eines Nachfolgers des Abû ʿUbejda vervollständigt werden, nämlich des Genealogen ʿAllân al-Shuʿûbî, der zur Zeit der Chalifen Hârûn und Al-Maʾmûn als Copist in der „Bibliothek der Wissenschaften" in Verwendung stand. Er war eingestandenermassen von persischer Abstammung und bekannte sich, wie seine Benennung zeigt, zur Partei der Shuʿûbiten. In genealogischen Streitfragen hinsichtlich arabischer Stämme wird dieser Shuʿûbit als Autorität angeführt.[4] Er schrieb zwar über die „Rühmungen" einiger Stämme (Kinâna und Rabîʿa),[5] aber seine gelehrte Thätigkeit wendete sich vorzugsweise den Mathâlib der ara-

1) Aǵ. XIX, p. 57 f.

2) So werden die Leute genannt, die über Châlid's Ahnherrn solche Schauergeschichten verbreiteten, Aǵ. ibid. 55.

3) Vielleicht gehört in dieselbe Gruppe eine Anekdote, welche wir Al-ʿIḳd II, p. 151 mit Bezug auf Bilâl b. Abî Burda finden. Ein Wahnsinniger, dem Bilâl einige Werthgegenstände abfordert, die jener aus dem Gefängniss mitgebracht, in welches ihn Bilâl hatte werfen lassen, entgegnet: „Heute ist ja Sabbath und an diesem Tage darf nicht geschenkt und nicht angenommen werden." Dadurch soll auf die angebliche jüdische Verwandtschaft des Bilâl hingedeutet werden. Aṣḥâb al-sabt ist eine Benennung der Juden. ZDMG. XXXII, p. 342, Anm. 1, Al-Ḥuṣrî III, p. 10. „Sich freuen wie die Juden am Sabbath" Jâḳût I, p. 814, 19. Es giebt noch heute einen Beduinenstamm Namens Banû Sabt; aus diesem Namen hat man ganz sonderliche Folgerungen gezogen, vgl. Burton, The Land of Midian I, p. 337.

4) Aǵ. XI, p. 172 oben. 5) Fihrist p. 106, 15. 16.

bischen Stämme zu. Ein grosses Werk, „Rennbahn der Mathâlib", verfolgte die Tendenz, die Vergangenheit aller arabischen Stämme einer bemäkelnden Untersuchung zu unterziehen.[1] Wir glauben, eine Probe aus diesem Werke in folgendem, auf diesen ʿAllân zurückgeführten Stücke[2] gefunden zu haben:

„Die Banû Minḳar sind ein perfides Volk; man nennt sie Kawâdin „(d. h. Pferde, die von einem Rassenhengst und einer unedeln Stute stam- „men) und auch als Aʿrâḳ[3] al-biġâl werden sie bezeichnet. Sie sind die „Schlechtesten unter den Geschöpfen Gottes in Betreff des Schutzes; man „nennt sie „Verräther" und „Treulose". Auch ist schmutziger Geiz bei „ihnen zu Hause. Ḳejs b. ʿÂṣim, einer ihrer Ahnen, hat in der letztwil- „ligen Ermahnung an seine Kinder gar nichts so stark hervorgehoben, als „dass sie auf ihr Hab und Gut Acht geben mögen, obwohl dies die Araber „sonst nicht zu thun pflegen, es vielmehr als schlechte Eigenschaft betrach- „ten. Sie sind es, die Al-Achṭal b. Rabîʿa im Auge hat, wenn er sagt:

„O Minḳar b. ʿUbejda! fürwahr, eure Schmach ist seit Adams Zeiten im Dîwân beschrieben;

„Der Gast hat ein Anrecht an jeden edeln Mann; aber der Gast der Minḳar ist nackt und ausgeplündert."

„Und Al-Namir b. Taulab sagt in einem Schmähgedicht gegen sie besonders „mit Bezug auf ihre Bezeichnung als Verräther und Treulose:

„Wenn man sie Treulose nennt, so meint man, dass ihre Greise dem Verrathe viel näher sind als ihre bartlosen Jünglinge."[4]

„Dies ist in Betreff der Banû Saʿd[5] allgemein verbreitet; aber sie selbst „schieben es auf die Banû Minḳar, diese aber auf die Banû Sinân b. Châlid „b. Minḳar, welcher der Grosvater des Ḳejs b. ʿÂṣim ist."[6]

Solcher Art ist das Mathâlib-buch des ʿAllân und es lässt sich denken, welche Fundgrube der shuʿûbitische Forscher an den zahllosen Spottversen der alten Dichter für seine Zwecke ausbeuten konnte. Es wird auch ein Ġîlân al-Shuʿûbî genannt und der persische Stammbaum des Basshâr b. Burd nach seiner Mittheilung angeführt.[7] Wir gestehen jedoch, über diesen Ġîlân nichts näheres zu wissen, und es ist nicht ausgeschlossen, dass der Name in unserer Quelle aus dem des ʿAllân verdorben ist.

---

1) Fihrist p. 105, 26 ff. 2) Aġ. XII, p. 156. 3) S. oben p. 42.

4) d. h. je älter desto treuloser werden sie.

5) Der Stamm, zu dem die Minḳar gehören. Vgl. das Gedicht und die Veranlassung dazu bei Al-Mejdânî II, p. 9 (zu dem Sprichwort: aġdaru min kunâti-l-ġadari) und Al-ʿIḳd I, p. 31.

6) Freilich hören wir ganz andere Dinge von den Banû Minḳar in dem Ruhmesgedicht desselben Ḳejs (Ḥam. p. 695). 7) Aġ. III, p. 19 unten.

B. Sprachgelehrsamkeit.

I.

Der Wettstreit der Araberfeinde gegen das Araberthum musste auch vorzugsweise auf dem Gebiete der Sprachanschauung zur Geltung gelangen. Hat doch die Nationaleitelkeit der Araber kein Vorurtheil reichlicher genährt als jenes, wonach die arabische Sprache unter allen Sprachen der Menschheit die am schönsten klingende, reichste und vorzüglichste sei, einen Nationalglauben, der durch den Einfluss des Islam auch im Kreise von orthodoxen Nichtarabern mit Bezug auf jene Sprache, die der göttlichen Offenbarung imKoran als Organ diente, fast religiöse Bedeutung erhielt.[1]

Shuʿûbijja-anhänger und sonstige Iranophilen wollen aber dies Vorurtheil nicht gelten lassen. Sie bemühen sich zu beweisen, dass Nichtaraber, besonders aber Griechen und Perser, das arabische Volk in dem Reichthum der Sprache, der Schönheit ihrer Poesie und der Trefflichkeit ihrer Beredtsamkeit übertreffen, und wir haben bereits oben (p. 170 ff.) sehen können, welche Rolle eben dies Moment in der Argumentation der ältern Shuʿûbijja spielt. Hier wollen wir nur auf die Kämpfe mit Bezug auf die Vorzüglichkeit der arabischen Sprache achten. Unsere diesbezüglichen positiven Daten stammen allerdings aus dem IV. Jhd. d. H., einer Zeit also, in welcher der literarische Kampf der eigentlichen Shuʿûbijja seinen Höhepunkt längst erreicht hatte. Es scheint jedoch andererseits, dass der die Vorzüglichkeit der Sprache betreffende Kampf zwischen Araberfreunden und Iranophilen am längsten währte und den Parteinamen der Shuʿûbijja noch bis spät ins VI. Jhd. in lebendiger Bedeutung erhielt. Um diese Zeit schreibt noch Al-Zamachsharî, selbst Perser von Abstammung, der aber von der Vorzüglichkeit der Araber tief überzeugt war[2] (st. 538), in der Einleitung zu seinem berühmten grammatischen Werke Al-Mufaṣṣal jene Worte, die uns recht eigentlich zeigen können, wie tief im Laufe der Zeiten die unbewusste Identification von Islam und Arabismus in dem Gewissen der Gläubigen Wurzel fasste: „Ich danke Gott — so spricht er — dass er mich zu einem der arabischen Sprachgelehrsamkeit Beflissenen gemacht und mich geformt hat zum Kampfe für die (Sache der) Araber und zur Begeisterung für dieselbe, und dass er nicht gewollt hat, dass ich mich von

---

1) Die zusammenfassende Darstellung dessen, was die theologische Wissenschaft mit Hinsicht auf diesen Gedanken lehrt, findet man bei Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ VII, p. 347 ff. Vgl. noch oben p. 212.

2) Man betrachte nur sein Dictum, welches De Sacy als Motto seiner arabischen Chrestomathie vorgesetzt hat.

ihren tüchtigen Helfern lossage und mich dem Gemisch der Shuʿûbijja anschliesse; der mich vielmehr vor dieser Partei bewahrt hat, die nichts gegen jene vermag, als mit lästernder Zunge anzugreifen und die Pfeile des Spottes abzuschiessen."

Diese Aeusserung Al-Zamachsharî's ist, chronologisch genommen, die letzte Spur der Shuʿûbijja in der Literatur. Sie wendet sich gegen eine Richtung derselben, die wir linguistische Shuʿûbijja nennen können und deren Tendenz wir eingangs bereits umschrieben haben. Ihre Kundgebungen sind uns mehr aus dem Kampf der Gegner gegen dieselben als aus ihren eigenen positiven Aeusserungen bekannt, obwohl es auch an solchen nicht fehlt. Aus den literarischen Darlegungen der Araberfreunde können wir unsere Kenntniss der Motive dieser linguistischen Shuʿûbijja vervollständigen.

Als das älteste der in diese Reihe gehörigen Documente von araberfreundlicher Seite können wir das „genealogisch etymologische Handbuch" des Abû Bekr Muḥammed ibn Durejd (st. 321) betrachten. Wie der Verfasser dieses Werkes in seiner Einleitung zu demselben sich ausspricht, war die unmittelbare Veranlassung zur Abfassung dies: dass er durch dies Werk jene Partei widerlegen wollte, deren Anhänger die arabische Sprache angreifen und behaupten, dass die Namen, mit welchen sich die Araber benannten, keinen etymologischen Zusammenhang haben. Sie beziehen sich dabei auf ein Bekenntniss des ältesten Lexicographen der arabischen Sprache, Al-Chalîl, welches jedoch Ibn Durejd als apokryph bezeichnet. Den Angriffen der Gegner setzt er sein gelehrtes Buch entgegen, in welchem er dem etymologischen Zusammenhange eines jeden einzelnen arabischen Stammesnamens nachgeht. Leider werden die Vertreter der gegnerischen Partei nicht mit Namen genannt. Es werden wohl Leute vom Schlage der Shuʿûbiten gewesen sein.

Wohl aber kennen wir mit Namen einen der kräftigsten Vertreter der sprachwissenschaftlichen Reaction gegen das Araberthum unter den jüngeren Zeitgenossen des Ibn Durejd. Es ist dies Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî (st. 350). In der Literaturgeschichte des Islam ist dieser Gelehrte zumeist durch sein von Gottwaldt (Leipzig 1848) herausgegebenes kurzes geschichtliches Handbuch bekannt. Auch an diesem allein zeigt sich die iranenfreundliche Gesinnung des Verfassers, welche sein späterer Gesinnungsgenosse Al-Bêrûnî[1] an ihm ausdrücklich hervorhebt. In grossen und kleinen Dingen offenbart sich dieser Zug durch das Hervortreten der specifisch persischen

1) Chronologie der arabischen Völker ed. Sachau p. 52, 4 taʿaṣṣaba li-l-furs.

Momente, wie sie bishin in der Geschichtsschreibung nicht zur Geltung gebracht waren. In einem besondern Kapitel hat er eine Tabelle der Nôrûztage — dieser mit dem Ueberwiegen des persischen Einflusses wieder offen hervortretenden iranischen Feiertage[1] — vom Jahre der Hiǵra bis herab zu seiner eigenen Zeit angelegt, wie er auch eine Abhandlung über die Gedichte verfasste, welche die Feiertage Nôrûz und Mihraǵân zum Gegenstande haben.[2] Viele Daten hat er aus der Geschichte des iranischen Alterthums zusammengetragen, und diese seine Thätigkeit legt Zeugniss ab von seinem Bestreben, die Vergangenheit der Iraner in den Vordergrund des Bewusstseins seiner muhammedanischen Stammesgenossen zu führen. Auch über die iranische Sprache hat er — natürlich in der in jenen Kreisen allgemein herrschenden kindischen Weise — gesammelt und ein Excurs über die Dialecte derselben — unter denen bei ihm auch das Syrische(!) einen Platz findet — ist uns erhalten geblieben.[3] Seine Informationen über diese von ihm mit Vorliebe angebauten Gebiete holte er aus seinem unmittelbaren[4] Verkehr mit persischen Priestern;[5] auch persische Schriften hat er benutzt.[6]

Seine philologische Arbeit, soweit wir von derselben aus Citaten Kenntniss haben, durchzieht das Bestreben, die ursprünglichen Formen der muhammedanisch-persischen Nomenclatur zu ergründen und ihre etymologischen und geschichtlichen Beziehungen festzustellen,[7] von geopraphischen

1) Kremer, Culturgeschichte II, p. 80. Nach Al-Ja'ḳûbî II, p. 366 hat 'Omar II. die Nôrûz- und Mihraǵân-geschenke abgeschaft, welche Jezîd II. wieder einführte. Unter Al-Mutawakkil war — wie der Dichter Al-Buḥturî sagt — „der Nôrûztag wieder dasselbe geworden, wie ihn Ardeshîr eingerichtet" Ṭab. III, p. 1448, vgl. Ibn al-Athîr VII, p. 30 ann. 245. Ueber Nôrûz und Mihraǵân spricht weitläufig Al-Ǵâḥiẓ (Hschr. Wiener Hofbibl. Mixt. 94, fol. 173 ff.). Die Rolle, welche die Bûjiden bei der Wiedereinführung des Mihraǵân hatten (Kremer l. c.), wird durch eine Stelle in den Responsen der Geônîm (IX.—X. Jhd. n. Chr.) beleuchtet; dort werden die „Dejlemiten" als diejenigen erwähnt, welche das Fest in Bagdad feiern (ed. Harkavy p. 22 nr. 46). Diese Feste bieten den zeitgenössischen arabischen Dichtern unter den Bûjiden viel Stoff zu festlicher Gelegenheitspoesie; man sehe die vielen Nôrûz- und Mihraǵângedichte der Poeten in Al-Tha'âlibî's Jatîma. Auch andere wieder auflebende persische Feste bieten Gelegenheit zu solcher Poesie, z. B. Sadaḳ-ḳaṣîden (II, p. 173. 177) oder Gedichte gelegentlich des Ṣabb al-mâ' (ibid. p. 176). Arabische Legenden über den Ursprung des letztern findet man bei Al-Ǵâḥiẓ l. c. „Die Feuer der Perser am Sadaḳ" bieten dem Abû-l-'Alâ' ein poetisches Bild, Saḳṭ al-zand I, p. 143, v. 2. In Spanien haben die Muhammedaner das christliche Pfingstfest mit dem Mihraǵân identificirt (Maḳḳ. II, p. 88, 6).

2) citirt bei Al-Bêrûnî p. 31, 14.

3) Aus dem Kitâb al-tanbîh des Ḥamza bei Jâḳût III, p. 925.

4) Auch über jüdische Dinge informirte er sich aus unmittelbaren Mittheilungen von Juden; vgl. ZDMG. XXXII, p. 358, Anm. 1.

5) Jâḳût I, p. 426. 637.

6) Al-Bêrûnî p. 123, 1. 125, 1.

7) Jâḳût I, p. 292 f. 791; IV, p. 683.

Namen, welche die arabische Nationalphilologie aus arabischen Etymologien erklärt hat, die persischen Urformen zu reconstruiren und etymologisch zu erklären,[1] oder überhaupt die originellen persischen Formen aus der veränderten Gestaltung, welche dieselben im Munde der erobernden Araber erhielten, wiederzubilden,[2] was dem stammestreuen Perser um so wichtiger war, als arabischer Chauvinismus es nicht unterlassen hatte, in alten persischen Namen Reminiscenzen an die arabische Eroberung zu finden.[3] Dass das persische Gelüste ihn auf diesem Gebiete auf manche Abwege führte, zeigt seine Etymologie des Ortsnamens Baṣra = bes + râh, d. h. viele Wege.[4]

Mit Vorliebe beschäftigt ihn die Nachweisung der Thatsache, dass die Araber persische Namen verdreht und verballhornt haben, nicht selten, um sie ihren nationalen Zwecken gefügig zu machen. Damit scheint sich sein Werk „Kitâb al-taṣḥîf wal-taḥrîf" (Ueber Verschreibung und Verdrehung) zu beschäftigen. Im allgemeinen liebt er es, Worte, welche arabische Philologen für die arabische Sprache in Anspruch genommen, für das Persische zurückzuerobern. Al-Thaʿâlibî macht ihm bei Gelegenheit des Wortes Sâm, das Ḥamza mit dem persischen Sîm (Silber) identificirt, den Vorwurf, dass er die Sucht habe, aus Parteileidenschaft (taʿaṣṣub) für die Perser das arabische Fremdwörterbuch mit vielen Curiosa zu vermehren,[5] während sich Abû ʿUbejda merkwürdigerweise von dieser Kundgebung seiner nationalen Tendenz fern gehalten habe, indem er der Annahme, dass im Koran Fremdwörter vorhanden seien, die Meinung entgegensetzt, dass solche Wörter beiden Sprachen, der arabischen und der fremden, gleichmässig eigenthümlich sind.[6] Die soeben gekennzeichnete Art der Sprachforschung des Ḥamza scheint die Tendenz seines leider ganz verlorenen Kitâb al-muwâzana (Buch der Abwägung) bestimmt zu haben.[7] Aus demselben wird noch in einem gelehrten Tractätchen des Sujûṭî eine Stelle citirt, in welcher er das Wort tasâchîn (sing. tischûn „Kopfhülle, mit welcher Richter und Gelehrte, niemals aber andere Leute ihr Haupt zu bedecken pflegten"), welches auch in der Tradition vorkommt, aber in unseren Wörterbüchern fehlt, aus dem Persischen erklärt.[8] Er macht sich auch über die lügenhaften Fabeln der Araber lustig[9] und wenn wir unter seinen Werken eine Ab-

1) Ueber ʿIrâḳ ibid. I, p. 417. 419; III, p. 629. Sâmarrâʾ III, p. 15.

2) Jâḳût I, p. 555. 558. Baġdâd = der Garten des Dâdwejhî.

3) Tustar (Shûstar) sollte der Name eines Arabers aus dem Stamme der Banû ʿIġl sein, ib. I, p. 848. 4) ib. I, p. 637 nach einem persischen Priester.

5) Al-Thaʿâlibî, Fiḳh al-luġa ed. Rushejd Daḥdâḥ (Paris 1861) p. 129.

6) oben p. 198; vgl. auch Al-Muzhir I, p. 129.

7) citirt auch bei Jâḳût I, p. 553 u. a. m.

8) Hschr. der Leidener Bibliothek, Cod. Warner nr. 474, Abhandlung über Ṭejlasân, Bl. 4b. 9) Al-Damîrî II, p. 287.

handlung „Ueber den Adel der Araber" erwähnt finden, so folgt hieraus nicht, dass diese Abhandlung den Beweis der Vorzüglichkeit der Araber zu erbringen bestrebt war.[1]

Die literarische Arbeit des Ḥamza — deren Methode, wie man sich aus den Citaten in den persischen Artikeln des Jâkût'schen Werkes leicht überzeugen kann, in jener Zeit nicht vereinzelt ist — zeigt uns den Versuch, die Bestrebungen der Iranierfreunde des vorangegangenen Jahrhunderts auf das speciell sprachliche Gebiet zu verpflanzen. Der festeste Punkt der national-arabischen Ueberzeugung, der auf diesem Gebiete zu überwinden war, ist nun die These, dass die arabische die vorzüglichste aller Weltsprachen sei, eine These, welche man in einer apokryphen Ueberlieferung durch den Propheten zum Ausdruck bringen liess, indem man dem ʿAlî folgenden Bericht in den Mund legte: „Mein Geliebter, der Gesandte Gottes erzählte mir, dass einmal der Engel Gabriel zu ihm vom Himmel herabgestiegen sei und ihm sagte: O Muhammed! Alle Dinge haben einen Herrn: Adam ist der Herr der Menschen, du bist der Herr der Nachkommen Adams, der Herr der Rûm ist Ṣuhejb, der der Perser ist Selmân, der der Aethiopier ist Bilâl (s. oben p. 136), der Herr der Bäume ist der Lotus (sidr), der Herr der Vögel ist der Adler, der Herr der Monate ist der Ramaḍân, der Herr der Wochentage ist der Freitag und der Herr des Sprachausdrucks ist das Arabische."[2] Die Araber hatten von jeher, um den Reichthum ihrer Sprache in unwiderleglicher Weise zu demonstriren, gerne mit der in anderen Sprachen unerreichten Synonymik ihrer Muttersprache geprunkt und dies Argument haben sie bis in die neueste Zeit mit besonderer Vorliebe festgehalten. Davon kann man sich im Verkehr mit Arabern oft überzeugen. Die volksthümliche Anschauung über diese Frage kommt auch in einer Episode des ʿAntarromans zur Geltung.[3] Nachdem ʿAntar die gefeiertesten Helden der arabischen Stämme im Felde bekämpft und besiegt hatte und hiedurch auch für seine poetischen Leistungen den Anspruch der Ebenbürtigkeit erheben durfte, setzte er es durch, dass sein Gedicht an das Thor der Kaʿba geheftet werden konnte, wo es bestimmt war, der Gegenstand grosser Ehrenbezeigungen von Seiten der arabischen Dichter und Helden zu werden. Diese Genugthuung wird ihm aber nicht eher zu Theil, bis er nicht noch eine Prüfung besteht. Die concurrirenden Dichter entsenden nämlich Imru'-ul-Ḳejs, der den ʿAntar aus der Synonymik des Schwertes, des Speeres, des

---

1) Al-risâla al-muʿriba ʿan sharaf al-aʿrâb; bei Al-Ḳasṭalânî VIII, p. 31 wird aus derselben eine von Sûre 4: 3 ausgehende Stelle über die verschiedenen Arten der syntaktischen Aneinanderreihung von Zahlwörtern citirt.

2) Sejjid al-kalâm al-ʿarabijja. Al-Damîrî II, p. 410 unten.

3) Sîrat ʿAntar XVIII, p. 47—56.

Panzers, der Schlange und des Kameels einer strengen Prüfung unterzieht. Eben diese reiche Synonymik haben aber die dem Araberthum feindlichen Schriftsteller als Ausgangspunkt ihrer Verhöhnung der arabischen Sprache benutzt. In diesem Zusammenhang ist der dem Ḥamza zugeschriebene ironische Ausspruch zu verstehen: „Die Namen der Unglücksfälle (al-dawâhi) sind selbst Unglücksfälle.“[1] Bekanntlich ist die Dawâhi-synonymik eine unmässig reichliche; Ḥamza selbst hat vierhundert Ausdrücke gesammelt.

Gegen solche Ausfälle hat nun Abû-l-Ḥusejn ibn Fâris, der Apologet der arabischen Nation und Sprache,[2] die Vorzüglichkeit der letztern gegenüber den Shuʿûbiten zu vertheidigen. Wir haben schon anderwärts nachgewiesen, dass dieser Sprachgelehrte in einem seiner philologischen Werke den Zweck verfolgte, die Angriffe der Feinde des Araberthums auf die arabische Sprache abzuwehren und einige Abschnitte dieses Werkes[3] der Widerlegung der in jenen Kreisen gangbaren Angriffe widmete. Wir wollen aus jener Abhandlung[4] hier kurz wiederholen, was zur Aufklärung dieser Bewegung dienen kann.

Ibn Fâris geht als Vertreter der arabischen Partei natürlicherweise von dem Standpunkte aus, dass „die arabische die vorzüglichste und reichste aller Sprachen sei“. „Man kann allerdings — so sagt er — nicht die Behauptung aufstellen, dass man seine Gedanken richtig nur in arabischer Sprache ausdrücken könne; jedoch steht der Gedankenausdruck in anderen Sprachen auf der niedrigsten Stufe des Gedankenausdruckes, da sie nichts anderes thun, als bloss den Gedanken Anderen mitzutheilen. Auch der Stumme drückt seine Gedanken aus, aber nur durch körperliches Deuten und mittels Bewegungen, welche auf den grössten Theil seiner Absicht hinweisen: doch keiner wird derlei Gedankenausdruck Sprache nennen können, geschweige denn, dass man von Jemand, der sich solcher Mittel zum Ausdruck bedienen muss, sagen könne, dass er klar und verständlich oder gar beredt spricht.“

„Man kann auch das Arabische in keine andere Sprache übersetzen, wie das Evangelium aus dem Syrischen ins Aethiopische und Griechische, die Tôrâ und der Psalter und die übrigen Bücher Gottes ins Arabische

1) Al-Thaʿâlibî l. c. p. 122.

2) Er war Lehrer des Badîʿ al-Hamadânî, des ersten Makamendichters. Ibn al-Athîr zum Jahre 398, IX, p. 78.

3) Vgl. besonders die Ueberschriften von Cap. III. IV. XIII. XVI der nach einer in Damascus aufgefundenen Hschr. gelieferten Inhaltsangabe ZDMG. XXVIII, p. 163 ff.

4) Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern Nr. III (Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. WW. 1873. Bd. LXXIII phil. hist. Cl.).

übersetzt werden könnten; denn die Nichtaraber können mit uns in der weiten Anwendung des metaphorischen Ausdruckes nicht wetteifern. Wie wäre es denn z. B. möglich, den 60. Vers der achten Sure in eine Sprache zu übertragen, mit Worten, welche genau den Sinn wiedergeben, der in ihm liegt, man müsste denn (Umschreibungen anwenden), das Zusammengefasste aufrollen, das Abgetrennte verbinden, das Verborgene eröffnen, so dass du etwa sagen würdest: ‚Wenn du mit einem Volke einen Waffenstillstand und Friedensbund geschlossen, du aber dessen List und Vertragsbruch befürchtest, so thue ihm zu wissen, dass du deinerseits die Bedingungen brichst, und kündige ihm den Krieg an, so dass ihr beide gleichmässig betreffs des Friedensbruchs im Klaren seiet.' Ebenso ist es mit Sure 18: 10. Auch bei den Dichtern findet man Stellen, die in der Uebersetzung nur durch weitläufige Umschreibung und viele Worte wiedergegeben werden könnten." Ibn Fâris ist unendlich überschwänglich in der Aufzählung derjenigen Hilfsmittel der arabischen Sprache, wodurch sie alle andern Sprachen übertrifft. In der Grammatik ragt das Arabische durch sein Iʿrâb über alle anderen Sprachen hervor, wodurch es die logischen Kategorien der Rede mit einer Klarheit unterscheiden kann, wie dies sonst keinem Volke der Welt zu Gebote steht.

„Allerdings — sagt er — glauben Leute, von deren Nachrichten man sich abwenden muss — hier polemisirt er gegen die Shuʿûbiten — dass auch die Philosophen (d. h. die Griechen) Iʿrâb und grammatische Werke besassen; auf solche Nachrichten ist aber nichts zu geben. Jene Leute, welche solche Dinge vorbringen, heuchelten anfangs Rechtgläubigkeit und entnahmen Vieles den Büchern unserer Gelehrten, nachdem sie einige Worte davon veränderten; dann führten sie dies Alles auf Leute zurück, deren Namen einen hässlichen Klang haben, so dass sie die Zunge keines rechtgläubigen Menschen aussprechen kann. Sie erheben dabei noch den Anspruch, dass bei jenen Völkern Poesie zu finden sei; wir haben selbst diese Dichtungen gelesen und gefunden, dass dieselben unbedeutend sind, nur wenig Anmuth haben und dass ihnen auch kein rechtes Metrum eigen ist. Fürwahr, Poesie besitzt nur das arabische Volk, das in seinen poetischen Werken seine geschichtlichen Erinnerungen aufbewahrt. Die Araber haben eine metrische Wissenschaft, durch welche das regelrechte Gedicht von dem mangelhaften unterschieden werden kann. Wer die Feinheiten und Tiefen dieser Wissenschaft kennt, der weiss, dass sie alles dasjenige übertrifft, was die Leute als Beweise für ihre Meinungen anzuführen pflegen, welche in dem Wahne leben, dass sie die Wesenheiten der Dinge zu erkennen im Stande sind: Zahlen, Linien und Punkte. Ich kann den Nutzen dieser

Dinge nicht einsehen, es sei denn, dass sie trotz des geringen Nutzens, den sie bringen, den Glauben schädigen und Dinge im Gefolge haben, gegen welche wir Gottes Beistand anrufen wollen.“

Der Apologet der arabischen Sprache muss folgerichtig auch jene Angriffe zurückweisen, welche die Gegner gegen die Synonymik vorzubringen pflegen. Er weist darauf hin, dass es der arabischen Sprache durch diesen Reichthum möglich wurde, eine Praecision des Ausdruckes zu erlangen, welche sonst in keiner Sprache erreicht wurde. „Kein Volk kann die arabische Nomenclatur des Schwertes, des Löwen, der Lanze u. a. m. in seine Sprache übersetzen. In der persischen Sprache muss sich der Löwe mit einem einzigen Namen begnügen, wir aber geben ihm fünfzig und hundert; Ibn Châlawejhî zählt 500 Namen für den Löwen und 200 für die Schlange.“ Und ein jeder dieser Namen entspricht einem andern Momente des Wesens der zu benennenden Dinge, sie legen demnach von einer überaus scharfen Beobachtung desselben Zeugniss ab.[1]

Ein anderes Moment aus dem Kreise der Eigenthümlichkeiten der arabischen Sprache, dessen Betrachtung die Feinde des Arabismus dazu benutzten, um die Unzulänglichkeit der arabischen Sprache nachzuweisen und die Thatsache nahezuführen, dass es rein aus der Luft gegriffen sei, wenn die Araber mit der Vollkommenheit und Unübertrefflichkeit ihrer Sprache grossthun, bot die Gruppe von arabischen Wörtern, welche von den Philologen Aḍdâd genannt wird, d. h. Wörter, die bei vollständig identischer Lautung entgegengesetzte Bedeutungen vertreten. Dass die Iranophilen diese Eigenthümlichkeit der arabischen Sprache als Anlass benutzten, dieselbe herabzusetzen, wissen wir aus der Einleitung des Abû Bekr ibn al-Anbârî (st. 328) zu seiner durch M. Th. Houtsma in Leiden herausgegebenen Specialschrift über diese Wortgruppe. „Die Menschen, welche unrichtige Lehrmeinungen vorbringen und die arabische Nation geringschätzen, sind der falschen Meinung, dass diese Spracherscheinung des Arabischen ihren Grund habe in der Mangelhaftigkeit der Weisheit der Araber, in dem kleinen Masse ihrer Eloquenz und den vielfachen Verwirrungen in ihrem gegenseitigen mündlichen Verkehr. Sie argumentiren, dass jedem Wort seine bestimmte Bedeutung eigen ist, auf welche es hinzuweisen und dessen Sinn es zu vergegenwärtigen habe; wenn nun aber ein und dasselbe Wort zwei verschiedene Bedeutungen vertritt, so weiss der Angeredete nicht, welche Bedeutung der Redner im Sinne hat und dadurch wird der Zusammenhang des Namens mit dem benannten Begriff zunichte.[2]

---

1) Ibn Fâris, Fiḳh al-luġa bei Al-Sujûṭî, Muzhir I, p. 153—157.
2) Kitâbo-'l-adhdâd etc. ed. M. Th. Houtsma, Leiden 1881.

Wir ersehen aus diesen Vertheidigungen der arabischen Spracheigenthümlichkeiten durch Ibn Durejd, Ibn Fâris und Ibn al-Anbârî, dass es im IV. Jhd. einen linguistischen Shuʿûbismus gab, welcher die Bestrebung der Vertreter der genealogischen, politischen und kulturgeschichtlichen Shuʿûbijja des vorangegangenen Jahrhunderts auf einem Gebiete betrieb, auf welchem der arabische Stolz am empfindlichsten verletzt werden konnte. Aber noch im VI. Jhd. fühlte man das Bedürfniss, die Aḍdâd-frage vom Standpunkte der Polemik gegen die Shuʿûbijja zu verhandeln. Auf diesen Umstand deutet der Titel, den Al-Baḳḳâlî (st. 526) seiner darauf bezüglichen Schrift gab: „Geheimnisse der Bildung und Ruhm der Araber."[1] Wir ersehen daraus, dass Al-Zamachsharî auf ganz actuelle Verhältnisse anspielt, wenn er sich an der oben angeführten Stelle der Shuʿûbijja entgegenstellt.

---

1) Redslob, Die arabischen Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen (Göttingen 1873) p. 9.

Excurse und Anmerkungen.

I.

Was ist unter „Al-Ǵâhilijja“ zu verstehen?

Schon in der frühesten Zeit des Islam zeigt sich das Bestreben der Muhammedaner, das beschränkte Bild historischer Menschheitsentwickelung, das ihnen ihre religiöse Weltanschauung bot, durch die Markirung von geschichtlichen Wendepunkten übersichtlich zu gestalten, Geschichtsepochen abzugrenzen, eine Eintheilung jenes Entwickelungsganges in Geschichtsperioden festzustellen. Keine Weltanschauung, sobald sie sich ihrer selbst bewusst wird, kann sich dieser analytischen Arbeit entschlagen; in ihr äussert sich ja zu allererst das Bewusstsein ihrer selbst, ihres Unterschiedes von vorangegangenen, vorbereitenden Entwicklungsstadien.

Die weltgeschichtliche Eintheilung der Muhammedaner hat ihrer Natur nach ausschliesslich die religiöse Entwickelung der Menschheit im Auge, und beachtet nur jene Momente, von welchen der Islam glaubte, dass sie vorbereitende Stufen für ihn selbst bilden. Die Perioden des Judenthums, des Christenthums und des Islam: dies sind die drei Zeitalter, welche für eine solche Betrachtung als die Entwickelungsphasen der Welt- oder besser: der Religionsgeschichte unterschieden werden. Die Muhammedaner fassen diese Entwickelungsfolge unter dem Gleichniss der Aufeinanderfolge des Morgengebetes, des Mittagsgebetes und des Abendgebetes. Die Bestandesdauer der Welt wird unter dem Gesichtspunkte eines ganzen Tages gefasst. „Euer Verhältniss zu den Besitzern der beiden Bücher — so lässt man den Propheten zu den Rechtgläubigen sprechen — lässt sich durch folgendes Gleichniss veranschaulichen. Jemand miethete Lohnarbeiter und sagte ihnen: Wer den ganzen Tag über arbeitet, der erhält als Entlohnung eine bestimmte Summe. Nun arbeiteten einige (und dies sind die Juden) bis Mittag und sagten: Wir arbeiten nicht weiter, wir verzichten auf den bedungenen Lohn und was wir bisher gearbeitet haben, das wollen wir auch umsonst gethan haben! Als sie sich nicht zur Vollendung ihrer Arbeit und zur Erlangung

ihres vollen Lohnes bereden liessen, da miethete der Arbeitsherr für den Rest des Tages andere Diener, denen er nach Vollendung der Arbeit den ganzen der ersten Gruppe versprochenen Lohn in Aussicht stellte. Aber auch diese (dies sind die Christen) stellten ihre Arbeit zur Nachmittagszeit ein und verzichteten auf den Lohn, selbst nachdem ihnen vorgestellt wurde, dass sie nur noch wenige Stunden zu arbeiten hätten, um den ganzen Lohn zu erringen. Nun wurden wieder andere Arbeiter bestellt, die Muhammedaner, diese arbeiteten bis zum Untergang der Sonne und heimsten denn auch den vollen Arbeitslohn ein.“[1]

Diese Eintheilung bezieht sich jedoch bloss auf die Entwickelung des muhammedanischen Monotheismus und nimmt nur die vorbereitenden Stadien zu demselben in Betracht; die heidnische Welt erscheint in derselben nicht. Die Betrachtung des Verhältnisses des Islam zu dem vorangegangenen, namentlich arabischen Heidenthum, hat die auch im Koran angedeutete, allbekannte Eintheilung der Geschichte (des arabischen Volkes) in zwei Perioden zur Folge gehabt: in die der Ǵâhilijja und die des Islam. Die ganze ungläubige, vormuhammedanische Zeit ist Al-Ǵâhilijja. Zwischen diese beiden Zeitalter finden wir die Nubuwwa, die Zeit des prophetischen Auftretens und der Missionsthätigkeit des Muhammed eingeschoben.[2] Der Vollständigkeit wegen sei hier noch erwähnt, dass auch die Ǵâhilijja in zwei Perioden getheilt wird: in die alte Ǵ. (d. h. die Zeit von Adam bis Noah oder Abraham, nach Anderen von Noah bis Idrîs) und in die neuere Ǵ., von Jesus bis Muhammed.[3] Diese, wie wir sehen, höchst unklare Unterabtheilung fand ihren Grund im Missverstehen der Koranstelle 33: 33, wo Muhammed zu den Weibern sagt, sie mögen nicht kokettiren, wie man in der Zeit der „ersten Ǵâhilijja zu kokettiren pflegte“.[4]

Wir haben uns, der allgemeinen muhammedanischen Erklärung folgend, daran gewöhnt, die „Ǵâhilijja“ im Gegensatz zu dem „Islam“ als „die Zeit der Unwissenheit“ aufzufassen. Diese Auffassung ist nicht richtig. Wenn Muhammed den durch seine Predigt eingeleiteten Umschwung zu den Zuständen der vorangegangenen Zeiten in Gegensatz setzte, so wollte er diese nicht als die Zeiten bezeichnen, in welchen Unwissenheit herrschte;

---

1) B. Iǵâra nr. 8. 11 in verschiedenen Versionen. Tauḥîd nr. 48 werden die Gebetszeiten genannt; in dieser Version erhalten sowohl Juden als Christen je einen Theil des Lohnes, die ausharrenden Arbeiter aber erhalten den doppelten Lohn; vgl. auch Anbijâ' nr. 44.

2) Aǵ. IV, p. 00, 6 v. u. 3) Al-Ḳasṭalânî VII, p. 329.

4) Auch die Erklärung wird erwähnt, dass die erste Ǵ. die ganze vormuhammedanische Zeit umfasse, unter neuerer Ǵ. aber der Rückfall ins Heidenthum nach des Propheten Auftreten zu verstehen sei. Vgl. Al-Bejḍâwî II, p. 128, 11 z. St.

er hätte ja in diesem Falle der Unwissenheit nicht die Gottergebenheit und das Gottvertrauen, sondern: al-ʿilm „das Wissen" entgegengesetzt.[1] Wir erklären im Verlaufe des vorliegenden Buches das Wort Al-Ǵâhilijja mit „Zeit der Barbarei", denn mit der Barbarei wollte eben Muhammed den durch ihn gepredigten Islam in Widerstreit setzen.

So kleinlich und geringfügig es sonst scheinen darf, der blossen Uebersetzung eines Wortes zu viel Gewicht beizulegen, so glauben wir doch, dass die richtige Bestimmung des Begriffes der Ǵâhilijja für die gegenwärtigen Studien nicht nebensächlicht ist; sie hilft uns für die Erkenntniss der muhammedanischen Betrachtung der heidnischen Zeit den richtigen Gesichtspunkt gewinnen. Und darum wird es des Raumes verlohnen, unsere Meinung weitläufiger zu begründen.

Muhammed hat mit Ǵâhilijja gewiss nichts anderes ausdrücken wollen als den Zustand, der in den poetischen Denkmälern der seinem Auftreten vorangehenden Zeit mit dem Verbum ǵhl, dem Substantiv ǵahl und dem Nomen agentis ǵâhil bezeichnet wird. Wohl finden wir auch in der alten Sprache den Begriff des Wissens (ʿilm) als Gegensatz zu ǵahl;[2] jedoch gründet sich diese Entgegensetzung auf eine secundäre Bedeutung des ǵhl. Die ursprüngliche Bedeutung zeigt uns die in der alten Sprache viel häufigere antithetische Gegenüberstellung der in Rede stehenden Wortgruppe mit ḥlm, ḥilm und ḥalîm. Die letzteren Worte bezeichnen nach ihrer etymologischen Bedeutung den Begriff der Festigkeit, Stärke, körperlichen Integrität und Gesundheit, und dann auch den der sittlichen Integrität, der „Solidität" des gesitteten Charakters, der leidenschaftslosen ruhigen Ueberlegung, der Milde im Umgang. Der Ḥalîm ist, was wir von unserem Gesichtspunkte aus einen gesitteten Menschen nennen würden. Der Gegensatz von alledem ist der Ǵâhil, ein wilder, ungestümer, unüberlegter Charakter, der den Eingebungen zügelloser Leidenschaft folgt und sich durch das thierische Wesen in sich zur Grausamkeit bestimmen lässt, mit einem Wort: ein Barbar.

---

1) Aus Sure 3: 148 ist ersichtlich, dass Muhammed ein vorwiegendes Kennzeichen der Ǵâhilijja darin fand, dass dieselbe keinen von Gott ausgehenden Befehl anerkennt. Die Ûlû-l-ʿilmi und al-râsichûna fî-l-ʿilmi 3: 5. 16, 4: 160 bilden nicht den Gegensatz zur Ǵâhilijja.

2) Al-Mutalammis, Aǵ. XXI, p. 207, 8; ʿAntara, Muʿall. v. 43 in kunti ǵâhilatan bimâ lam taʿlamî, Nâb. 23: 11 walejsa ǵâhilu shejʾin mithla man ʿalima, Ṭarafa 4: 102; vgl. die dem Imrḳ. bei Al-Jaʿḳûbî ed. Houtsma I, p. 250, 10 (fehlt im Dîwân ed. Ahlwardt) zugeschriebene Zeile. In späterer Zeit, nach dem Eindringen der allgemein gebräuchlichen falschen Erklärung des Wortes Ǵâhilijja wird diese Entgegensetzung noch viel häufiger. Dahin gehört bereits die oben p. 31, Anm. 1 behandelte Stelle.

„Es möge fürwahr niemand wild gegen uns handeln (lâ jaghalan); denn wir würden dann die Wildheit der Wildhandelnden (ǵahla-l-ǵâhilîna) übertreffen.“

Der Art des Charakters und der Handlungsweise, gegen welche sich ʿAmr b. Kulthûm[1] nach der Weise der Ǵâhilijja durch die Androhung wilder Vergeltung schützen will, wird in der Regel al-ḥilm, die Milde — nicht aber al-ʿilm — entgegengesetzt.

„Walau shâʾa ḳaumî kâna ḥilmija fîhimî * wakâna ʿalâ ǵuhhâli aʿdâʾihim ǵahlî·“
„Wenn mein Stamm wollte, so bethätigte ich meine Milde an ihnen — und ich bethätigte gegen seine wilden Feinde meine Wildheit“

also nicht wie Freytag übersetzt: et contra ignorantes inimicorum eius ignorantia mea.[2]

Ein anderes Beispiel hierfür bietet eine Zeile aus dem Gedichte des Ḳejs b. Zuhejr über den selbstverschuldeten Tod des Ḥamal b. Badr:

„Aẓunnu-l-ḥilma dalla ʿalejja ḳaumî * waḳad justaghalu-l-raǵulu-l-ḥalîmu
„Wamârastu-l-riǵâla wa-mârasûnî * fa muʿwaǵǵun ʿalejja wamustaḳîmu“[3]

ein klassisches Beispiel für dies gegensätzliche Verhältniss von ḥilm und ǵahl. Die falsche Voraussetzung, dass Ǵâhil der Gegensatz des „Wissenden“ sei und dass demzufolge istaghala so viel sei als „jemand für unwissend halten“, hat hier die Uebersetzer irregeleitet. Freytag, der die Scholien Al-Tebrîzi's und Al-Marzûḳî's, die auf die richtige Uebersetzung führen, missverstanden hat, übersetzt: „Mansuetudinem meam in causa fuisse puto cur gens mea contra me ageret et fit interdum ut mansuetus ignorans habetur.“ E. Rehatschek übersetzt: „I think [my] meekness instigated my people against me, and verily a meek man is considered a fool.“[4] Was Ḳejs sagen wollte, hat auch hier Rückert richtig erkannt (I, p. 135):

„Ich denk', um Mässigung (ḥilm) kann mein Volk mich loben,
„Doch der Gemässigteste (ḥâlîm) gereizt mag toben“,

d. h. wörtlich: Der wilde Mann kann zu wilden Ausschreitungen gebracht werden. Istaghala ist: die Manieren eines Ǵahil an den Tag legen, hier im Passivum: zu solchen wilden Manieren veranlasst werden. Dazu passt die zweite Verszeile:

„Ich erprobte die Männer und sie erprobten mich — es gab darunter solche, die sich gegen mich krumm (roh und ungerecht) zeigten, und solche, die sich gerade (gut und gerecht) benahmen.

---

1) Muʿall. v. 53. 2) Ḥam. II, p. 488.
3) Aǵ. XV, p. 32; Ḥam. I, p. 210.
4) Specimens of pre-islamitic arabic Poetry, Journ. Royal As. Soc. — Bombay Branch — XXXIX (1881) p. 104.

Dieser Gegensatz von „krumm" und „gerade" (muʿawwaǵ und mustaḳîm) entspricht auch sonst in der Poesie der arabischen Helden dem Gegensatze von ǵâhil und ḥalîm.[1]

„Fa'in kuntu muḥtâǵan ilâ-l-ḥilmi innanî * ilâ-l-ǵahli fî ba'ḍi-l-aḥâjîni aḥwaǵu
Walî farasun lil-ḥilmi bil-ḥilmi mulǵamu * walî farasun lil-ǵahli bil-ǵahli musraǵu
Faman râma taḳwîmî fa'innî muḳawwamun * waman râma ta'wîǵî fa'innî mu'awwaǵu."

„Wenn ich auch die Milde nöthig habe, so habe ich doch zu manchen Zeiten die Wildheit (ǵahl) noch nöthiger;
„Ich habe ein Ross, das mit Milde aufgezäumt ist, dann habe ich ein zweites Ross, das mit Wildheit gesattelt ist;
„Wer nun will, dass ich gerade sei, dem bin ich auch gerade, wer aber meine Krümmung wünscht, für den bin ich auch gekrümmt."[2]

Der heidnische Held Al-Shanfarâ sagt in seinem berühmten Lâmijjat al-ʿarab v. 53:

„Die wilden Begierden (al-aǵhâlu) überwältigen nicht meinen milden Sinn (ḥilmî), und man sieht mich nicht nach bösen Nachrichten fahnden und verläumden."[3]

Man sieht hier, wie der Araber aus ǵahl den Plural aǵhâl gebildet hat, um die Menge der bösen Leidenschaften und die verschiedenen Momente der thierischen Grausamkeit auszudrücken; einen ebensolchen Plural hat man auch aus ḥilm gebildet (aḥlâm).

Ṭarafa schildert die Tugend edler Araber:

„Sie unterdrücken die Rohheit (al-ǵahla) in ihrem Kreise und sind zu Hilfe dem Mann von Besonnenheit (ḏî-l-ḥilmi), dem Vornehmen."[4]

und in demselben Sinne ein anderer Dichter:

„Kommst du zu ihnen, so findest du ringsum ihre Häuser,
„Kreise, in welchen durch ihre gute Art die Rohheit geheilt wird, (maǵâlisa ḳad jushfâ bi-aḥlâmihâ-l-ǵahlu)."[5]

Ǵahl war also keine Tugend im Auge des alten Arabers — es eignet zumeist dem jugendlich ungestümen Charakter[6] — aber auch nicht absolut

---

1) ʿiwaǵ wird im Parallelismus als Synonym von ǵahl gebraucht, z. B. in dem Gespräch des Ḥârith b. Kalda mit dem persischen König, Ibn Abî Uṣejbiʿa I, p. 110, 14. Unter al-millat al-ʿauǵâ', die krumme Religion (B. Bujûʿ nr. 50), ist wohl nichts anderes als die Ǵâhilijja zu verstehen.

2) Die Quelle dieser Zeilen ist mir leider abhanden gekommen.

3) Chrestomathie arabe von De Sacy, 1. Aufl. III, p. 8: „Ma sagesse n'est point le jouet des passions insensées."

4) Ṭarafa 3: 7, vgl. fast wörtliche Wiederholung des ersten Halbverses ibid. 14: 8.

5) Zuhejr 14: 37. 6) Nâb. 4: 1.

verwerflich. Die Muruwwa bestand auch darin, zu wissen, wann Milde dem Charakter des Helden nicht entspricht und Ǵahl wohl angebracht wäre:

„Ich bin grausam (ǵahûl), wenn die Milde (taḥallum) den Helden verwerflich machen würde; milde (ḥalîm), wenn dem Edeln die Grausamkeit (ǵahl) unziemlich wäre“,[1]

oder wie im Geiste des Heidenthums gesagt wird:[2]

„Eine Schmach ist manche Milde (inna min-al-ḥilmi ḏullun), du weisst es wohl; aber Milde, wenn man Macht hat (grausam zu sein) ist ehrenvoll.“

Unter welchen Verhältnissen Ḥilm Schmach und Niedrigkeit wäre, dies sagt uns näher ein anderer Dichter, der denselben Gedanken ausdrückt:

„Der Milde unter uns ist ungestüm (ǵâhil) in der Vertheidigung seines Gastfreundes;
„Der Ungestüme ist mild (ḥalîm), wenn er von ihm (dem Gastfreund) beleidigt wird.“[3]

Und dieses Ǵahl kommt nicht in roher Rede, sondern in kräftigen Thaten zum Ausdruck:

„Wild handeln wir mit unseren Händen (taǵhalu ejdîna), aber mild ist unser Sinn,
„Mit Thaten schmähen wir, nicht mit der Rede.“[4]

Die Beispiele könnten noch weiter vermehrt werden,[5] so wie auch noch eine Reihe von Beispielen aus der neuern Poesie angeführt werden könnte,[6] welche die bisher in Betracht gezogene Antithese zu beleuchten geeignet wären. Ǵâhil und Ḥalîm sind zwei Klassen, von denen unter die eine oder die andere jeder Mensch gehört:

„wa mâ-l-nâsu illâ ǵâhilun wa ḥalîmu.“[7]

Wir wollen nur noch auf einige alte Sprichwörter verweisen, in denen sich dieser Gegensatz ausprägt: „Al-ḥalîm maṭijjat al ǵahûl“ „Der Milde ist das Reitthier des Grausamen“, d. h. er lässt mit sich schonungslos umgehen, ohne dafür auf Rache zu sinnen oder seinem Peiniger Gleiches mit Gleichem zu vergelten;[8] ferner „Ḥasbu-l-ḥalîmi anna-l-nâsa anṣâruhu ʿalâ-

---

1) Ḥam. II, p. 263.

2) ibid. I, p. 516. Wie es scheint, ist dieser Vers des Sâlim b. Wâbiṣa von einem spätern Dichter bei Al-Masʿûdî V, p. 101 benutzt und in muhammedanischem Sinne verändert worden, wodurch er zu einer Verherrlichung der Versöhnlichkeit gestaltet wurde.

3) Ḥam. p. 311 v. 2. 4) ibid. p. 693 v. 2.

5) z. B. noch: Huḏejl. 102: 12, 13; Opuscula arab. ed. Wright p. 120, 4; Ḥassân bei Ibn Hishâm p. 625, 4 v. u.

6) Mutan. 27: 21 (ed. Dieterici I, p. 70). Man vgl. eine kleine Sammlung im Mustaṭraf I, p. 195 ff.

7) Al-Mubarrad p. 425, 9. 8) Al-Mejdânî I, p. 186.

l-ǵâhili" „Es ist Genugthuung für den anständigen Menschen, dass ihm seine Mitmenschen gegen den Ǵâhil Hilfe leisten."[1] Nirgends kann ǵâhil in den angeführten Beispielen einen „Unwissenden" bedeuten, ebensowenig wie in dem (bei Al-Mejdâni fehlenden) Sprichworte: „aǵhalu min al-namr" grausamer als der Tiger![2] In demselben Sinne fordert ein von Abû Hurejra tradirter Ausspruch des Propheten von dem, der sich im Zustande des Fastens befindet, walâ jaǵhal, d. h. dass er sich nicht zu Thaten der Rohheit hinreissen lasse, „wenn jemand ihn bekämpfen will oder ihm lästert, so möge er sagen: ich faste."[3]

Wenn also Muhammed und seine ersten Nachfolger die dem Islam vorangegangene Zeit die Zeit der Ǵâhilijja nennen, so haben wir darunter keineswegs an jene *χρόνους τῆς ἀγνοίας* zu denken, welche der Apostel dem Christenthum vorangehen lässt;[4] denn für diese *ἀγνοία* (syrisch ṭâʿjûthâ) hat Muhammed den arabischen terminus ḍalâl (Irrung), dem er seine hudâ (Rechtleitung) gegenüberstellt (vgl. oben Seite 12 Anm. 1). Die Ǵâhilijja ist vielmehr in diesem Zusammenhange nichts anderes als die Zeit, in welcher Ǵahl — in dem bisher beobachteten Sinne — herrschte, also Barbarei, Grausamkeit. Wenn die Verkünder des Islam sagen, dass dieser den Sitten und Gewohnheiten der Ǵâhilijja ein Ende gemacht, so haben sie jene barbarischen Gebräuche, jene wilde Gemüthsart im Auge, durch welche sich das arabische Heidenthum von dem Islam unterscheidet, und durch deren Abschaffung Muhammed der Reformator der Sitten seines Volkes werden wollte; den Hochmuth der Ǵâhilijja (ḥamijjat al-ǵâhilijja),[5] den Stammesstolz und die endlosen Stammesfehden, den Cultus des Rachegefühls, die Verwerfung der Versöhnlichkeit und alle anderen Eigenthümlichkeiten des arabischen Heidenthums, welche der Islam überwinden sollte. „Wenn man nicht die lügenhafte Rede und das Ǵahl verlässt (d. h. die wilden Sitten) — so überliefert Abû Hurejra — fürwahr, Gott hat es nicht nöthig, dass man sich in Speise und Trank Beschränkungen auferlege."[6] Dieser Traditionssatz spricht klar dafür, dass man in älterer muhammedanischer Zeit unter Ǵahl dasselbe verstand, was wir von diesem Ausdruck in der alten arabischen Poesie kennen lernen konnten. „Wir waren früher ein Volk, Leute der Ǵâhilijja — so lässt man Ǵaʿfar b. Abî Tâlib zu dem aethiopischen Fürsten sprechen —: wir beteten Götzen an, wir genossen vom Aase, wir begingen schändliche Dinge, wir achteten nicht die Bande des Blutes,

---

1) Al-Mejdânî I, p. 203. 2) Mustaṭr. I, p. 156. 3) Muw. II, p. 121.

4) Apgsch. 17:30, vgl. 3:17. Wellhausen, Arab. Heidenthum p. 67 Anm. (und schon vor ihm Joh. Dav. Michaelis, Oriental. und exeget. Bibliothek XVI — 1781 — p. 3) combinirt das Wort Ǵ. mit diesem neutestamentlichen Ausdruck.

5) Sure 48: 26. 6) B. Adab nr. 50.

wir verletzten die Pflicht der Treue, der Starke von uns bedrückte (verzehrte) den Schwächern. So waren wir, bis dass Gott einen Propheten aus unserer Mitte entsandte, dessen Abstammung und Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit und Tugend uns bekannt ist, er rief uns zu Gott, damit wir seine Einzigkeit bekennen und ihn anbeten, und von uns werfen, was wir und unsere Voreltern ausser ihm anbeteten, Steine und Götzenbilder; er befahl uns, die Wahrheit zu sprechen, die Treue zu halten, die Bande des Blutes zu achten, die Schutzpflichten treu zu erfüllen, uns von verbotenen Dingen und vom Blutvergiessen fern zu halten; er verbot uns die schändlichen Laster und die ungerechte Rede, das Vergeuden der Habe der Waisen, die Verleumdung der Unbescholtenen u. s. w."[1] Und in den Einladungen an die Heiden, sich zum Islam zu bekennen, werden fast ausschliesslich nur moralische — nicht ritualistische — Momente gefordert; so z. B. geschieht die Huldigung der zwölf Neophyten bei der ʿAḳaba unter folgenden Bedingungen: sie werden Gott nichts zugesellen, sie werden nicht stehlen, nicht ehebrechen, ihre Kinder nicht tödten, nicht hochmüthig sein.[2] Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem der ältere Islam die Ǵâhilijja dem Islam gegenüberstellt. Es werden auch die rituellen Gesetze des Islam erwähnt; aber das Schwergewicht des der Ǵâhilijja entgegengesetzten Lebens fällt auf das Verlassen der Anbetung lebloser Dinge und hauptsächlich auf das Verlassen unsittlicher und grausamer Handlungen, in denen der Prophet und seine Apostel den Grundcharakter der Ǵâhilijja erkennen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Ǵâhilijja der Gegensatz dessen, was man in religiösem Sinne Dîn nannte und die Entgegensetzung der beiden Worte ist aus der ältesten Zeit des Islam bezeugt.[3]

Was der Islam anstrebte, war im Grunde genommen nichts anderes, als ein Ḥilm höherer Art als ihn der Tugendcodex der heidnischen Zeit gelehrt hatte. Gar manche Tugend des heidnischen Araberthums hat Muhammed, wie wir gesehen haben, zum moralischen Gebrechen degradirt, und umgekehrt hat er manche Art des socialen Verhaltens, welche dem Araber als entehrend galt, zur Tugend erhöht. Er nennt mit grosser Vorliebe gerade denjenigen einen Ḥalîm, der die Tugenden der Versöhnlichkeit und Nachsicht übt. Auch Allâh nennt er von diesem Gesichtspunkte aus sehr oft: ḥalîm,[4] ein Titel, mit dem er unter den Propheten vorzugsweise den Ibrâhîm zu schmücken pflegt.[5]

1) Ibn Hishâm p. 219. 2) Ṭab. I, 1213.

3) In einem Gedicht des Tamîm b. Ubejj b. Muḳbil, Jâḳût II, p. 792, 7. Gegensatz von Ǵ. und Sunnat al-islâm, Ibn Abi-l-Zaʿrâʾ bei Ibn Durejd p. 234 ult.

4) z. B. Sure 2: 225. 236, 3: 149, 5: 131, 17: 46, 22: 58, 35: 39, 64: 17 zumeist in Verbindung mit ġafûr, verzeihend. 5) z. B. 9: 115, 11: 77.

Durch Muhammeds Lehre wurde demnach eine Verschiebung des Begriffskreises des Ḥilm bewirkt; und wir verstehen daher leicht, wenn die heidnischen Mitbürger des Propheten, die sich seiner Lehre entgegensetzen, in einemfort die Anklage gegen den Reformator ihrer Sitten im Munde führen, dass er ihr Ḥilm für Tollheit erklärt (jusaffih aḥlâmanâ),[1] d. h. vieles als Acte der Barbarei (ǵâhilijja) brandmarkt, was in ihren Augen als höchste Tugend galt. Das Wort Safîh, Thor, Narr, ist ein Synonym des Wortes Ǵâhil und gehört in jene Gruppe von Worten, die wie kesîl und sâkhâl (im Hebräischen)[2] nicht nur den Narren, sondern auch den Grausamen und Ungerechten bezeichnen.[3]

Wenn also der zum Islam bekehrte Zejd b. ʿAmr b. Nufejl sein Heidenthum abschwört, so sagt er in diesem Sinne:

„Und auch (dem Götzen) Ǵanm will ich nicht mehr unterwürfig sein, während er uns als Gott galt in jener Zeit, als mein Ḥilm wenig war,“

d. h. als ich noch ein Ǵâhil war, in der Zeit der Ǵâhilijja.[4] Dies letztere ist also auch in der ersten muhammedanischen Zeit, ebenso wie in der heidnischen, der begriffliche Gegensatz von Ḥilm, noch nicht von ʿIlm (Wissenschaft). Diese beiden werden von einander fest unterschieden. „Es giebt Leute — so heisst es in einer Tradition des ʿUbâda b. al-Ṣâmit — denen Wissenschaft und Ḥilm zutheil ward, und andere, die nur des einen von beiden theilhaftig wurden.“[5]

In Folge dieser durch die muhammedanische Moral vollzogenen Beschränkung des Begriffes des Ḥalîm auf jene Menschen, welche die Tugend im Sinne des Islam üben, konnte es leicht geschehen, dass an seine Stelle der Muʾmin, der Rechtgläubige, als Gegensatz zum Ǵâhil trat, d. h. in muhammedanischem Sinne nicht nur der in dogmatischer Beziehung correcte, sondern auch in praktischer Beziehung dem Willen Gottes entsprechende Mensch. So spricht Rabîʿ b. Chejtham von zweierlei Menschen: man ist entweder Muʾmin — einem solchen soll man nichts zu Leide thun — oder Ǵâhil

1) Ṭab. I, 1175, 5, 14; 1179, 8; 1185, 13. Ibn Hishâm p. 167 penult.; 168, 7; 169, 4; 186, 2; 188, 1; 190, 9; 225 ult. Vgl. Ṭab. I, 977, 8 jusaffihanna ʿuḳûlakum wa ʿuḳûla âbâʾikum, Al-Jaʿḳûbî II, p. 264, 9.

2) Zur Uebersetzung von ἀδικήσαντος und ἀδικηθέντος wird in der syr. Uebersetzung die Afʿelform von sekhal gebraucht, II. Kor. 7: 12. Es sei hier erwähnt, dass der hebräische Uebersetzer des Dalâlat von Maimonides Ǵâhilijja mit sekhâlîm übersetzt. III, c. 39 Ende.

3) salabtinî ḥilmî „du hast mir meinen Verstand geraubt“ Aǵ. VI, 57, 6. Sfh ist auch (wie sein Synonym ǵhl) Gegensatz von ḥlm, z. B. Zuhejr, Muʿall. v. 63.

4) Ibn Hishâm p. 145, 9; vgl. Aǵ. III, p. 16, 1.

5) Ibn Ḥaǵar II, p. 396.

— diesem gegenüber soll man nicht grausam vorgehen.[1] Auch in der nichtreligiösen Literatur begegnen wir dieser Entgegensetzung,[2] welche auch in frühere Zeitperioden hineingedacht wird. Von Ḳejs b. ʿÂṣim, den sein Zeitgenosse, der Prophet, den „Herrn aller Zeltbewohner" (Sejjid ahl-al-wabar) nannte, erzählt man, dass er „zu den Ḥulamâʾ der Banû Tamîm gehörte, und sich des Weintrinkens schon in der heidnischen Zeit enthalten habe."[3]

1) Iḥjâʾ II, p. 182: Al-nâs raǵulân muʾmin falâ tuʾḏihi waǵahil falâ tuǵâhilhu.

2) Aǵ. XVIII, p. 30, 12: wa lâkinnahu ḥadîd ǵâhil lâ juʾmin waʾanâ aḥlam waaṣfaḥ.

3) Ibn Durejd p. 154, 5.

II.

Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam.

1.

Ohne der in neuerer Zeit durch Herbert Spencer's Anregungen auf den verschiedensten Gebieten emporkommenden Theorie der „modernen Euemeristen“ das Wort zu reden, darf man behaupten, dass die erhöhte Verehrung für die nationale Vergangenheit und ihre historischen und mythischen Träger ein religiöser Factor im innern Leben des heidnischen Arabers war, eine der wenigen tieferen religiösen Regungen der Seele des Arabers.

Sie kam auch zu äusserem Ausdruck in Formen, die man gewöhnlich in die Ordnung des religiösen Lebens einzureihen pflegt. Hier einige Beispiele. Nach beendigter Wallfahrt pflegten, nach einem traditionellen Bericht, die Pilger im Minâ-thal Halt zu machen und die Thaten ihrer Voreltern in Liedern zu feiern,[1] etwa wie die alten Römer bei ihren Gastmahlen Lieder zum Ruhme ihrer Vorfahren sangen. Darauf soll sich Muhammeds Mahnung Sure 2: 196 beziehen: „Und wenn ihr die Ceremonien der Wallfahrt beendigt habet, so gedenket Allâh's, so wie ihr eurer Vorfahren gedenket und noch mehr.“ Die Ḳurejshiten der heidnischen Zeit, sowie auch andere Araber, pflegten bei den Voreltern zu schwören — wa ǵaddika „bei deinem Ahn“,[2] diese Art des Schwures ist in alten Gedichten

1) Bei Al-Bejḍâwî I, p. 110.

2) Diese Deutung hat Nöldeke aufgegeben, vgl. ZDMG. XLI, p. 723; ich glaubte dieselbe auf Grund obiger Daten aufrecht erhalten zu dürfen. Zu erwähnen ist, dass das Wort ǵadd auch in anderem Zusammenhange die Ausleger in Zweifel darüber setzt, ob es sich auf Vorfahren beziehe oder ein Aequivalent des Wortes bacht sei; z. B. bei dem Ausspruch Al-Muwaṭṭa' IV, p. 84: es nützt nicht dem ḏû-l-ǵadd sein ǵadd; vgl. auch die Doppelerklärung des Wortes maǵdûd; in der Bedeutung: „mit Glücksgütern gesegnet“ gebraucht es auch Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî II, p. 179, v. 2.

überaus häufig[1] — und Muhammed hat solche Schwüre verboten,[2] die Zulässigkeit des Schwures nur auf Allâh's Namen beschränkend.[3] Im Islam ist manches von diesen heidnischen Sitten erhalten geblieben; so wie viele Formeln des altarabischen Denkens und Lebens war auch der Schwur „wa-ǵaddika", „wa'abîka", „wa' abihi" nicht auszutilgen.[4] Selbst in Erzählungen, in denen der Prophet redend eingeführt wird, werden ihm solche Betheuerungen in den Mund gegeben, obwohl man ihn dem ʿOmar einen harten Verweis ertheilen lässt, als dieser bei seinem Vater schwört. Freilich sind die Theologen[5] nicht in Verlegenheit, gelegentlich dieses Widerspruchs ihre Interpretationskünste spielen zu lassen, so oft fromme Leute den heidnischen Schwur bei ihren Vätern auf den Lippen führen. Man habe nach ihrer Meinung in solchen Fällen den grammatischen Notbehelf des Taḳdîr (restitutio in integrum) anzuwenden. „Bei meinem Vater" sei immer gleichbedeutend mit „bei dem Gotte meines Vaters".[6] Es ist nicht ausgeschlossen, dass muhammedanische Philologen dieses Taḳdîr als stillschweigende Correctur in einem altarabischen Verse angewendet haben.[7]

Auch dem Grab der Ahnen scheint eine besonders feierliche Bedeutung zugeeignet worden zu sein. Darauf deutet wenigstens ein Vers des Ḥassân b. Thâbit in seinem Lobgedicht auf die Ǵassâniden in Syrien:

> „Die Nachkommen des Ǵafna ringsum des Grabes ihres Vorvaters, des Grabes des Ibn Mâria, des Edeln, des Ausgezeichneten."[8]

Dies ist allerdings ein localer, vielleicht individueller Zug und in Anbetracht dessen, was wir auch sonst von der Religion der Ǵassâniden hören, wäre es gewagt, denselben verallgemeinern und — wie dies gerade mit Bezug

1) Imrḳ. 36: 12, vgl. la'amru ǵaddî, Lebîd p. 14, v. 6.

2) B. Manâḳib al-anṣâr nr. 26, Tauḥîd nr. 13. Auch andere heidnische Schwüre muss die Tradition noch untersagen, B. Adab nr. 43, Ǵanâ'iz nr. 84 (man ḥalafa 'alâ millatin ǵejri-l-islâm) wird von einigen Exegeten darauf bezogen.

3) Shahâdât nr. 27, Adab nr. 73.

4) Vgl. Kuthejjir, Aǵ. XI, p. 46, 18, Al-Ṣimma al-Ḳushejrî ibid. V, p. 133, 13.

5) Majmonides hat diese Anwendung des Taḳdîr für eine analoge Erscheinung im Judenthum übernommen (vgl. ZDMG. XXXV, p. 774 unten); durch die Annahme von ḥadf al-muḍâf erklärt er den Schwur beim Namen Mose's (= warabbi Mûsâ), Le livre des préceptes ed. M. Bloch p. 63 ult.

6) Al-Muwaṭṭa' II, p. 340 und Commentar des Zurḳânî z. St., vgl. Al-Ḳasṭalânî IV, p. 461.

7) Warabbi abîka bei Ḥârith b. Ḥilizza, Aǵ. IX, p. 181, 11 ist kaum als echt zu betrachten, ursprünglich hiess es wohl etwa: la'amru abîka.

8) Dîwân p. 72, Al-Ja'ḳûbî I, p. 236, 12, Al-Mejdânî I, p. 204; vgl. Reiske, Primae lineae historiae regnorum arabicorum, p. 81. Zur Sache ist auch noch Al-Nâbiǵa 1: 6 in Betracht zu ziehen mit Wetzstein, Reisebericht über Haurân und die Trachonen, p. 118.

auf den Ahnencultus so häufig geschieht — zu weitgehenden Folgerungen ausbeuten zu wollen. Allerdings verdient in diesem Zusammenhange die Thatsache betont zu werden, dass bei einigen arabischen Stämmen die Tradition vom Grabe des Stammvaters auch noch in später Zeit festgehalten ward,[1] so z. B. die vom Grabe des Stammvaters der Tamîmiten in Marrân,[2] die des Stammvaters des Ḳuḍâʿastammes auf einem Berge am Küstenstrich Al-Shiḥr in Ḥaḍramaut,[3] wo die ursprünglichen Wohnsitze des nach ihm benannten Stammes vor seiner Auswanderung nach dem Norden sich befunden haben sollen. Auf die Gräber der Ahnen weisen Lobdichter hin, wenn sie die Nachkommen rühmen wollen.[4]

Verschwistert mit dem Cultus der Ahnen ist der Todtencultus. Es besteht zwischen beiden Arten der Pietät nur ein relativer Unterschied, indem jener die Objecte der religiösen Verehrung in der entferntern Urzeit sucht, dieser aber dem Andenken näherer Generationen geweiht ist. Hinsichtlich der Araber können wir sagen, dass uns mehr positive Daten für die Art ihres Todtencultus zur Verfügung stehen, als es jene sind, die uns in Betreff eines Ahnencultus bei ihnen aufbewahrt geblieben sind. Wenn wir überhaupt von letzterem mit Bezug auf die Araber sprechen, so wollen wir keinesfalls der Meinung Raum geben, als ob die Verehrung der Ahnen bei den heidnischen Arabern etwa auch nur annähernd eine solche Stelle einnehme, wie sie Fustel de Coulanges für das religiöse Wesen bei den Römern und Griechen in Anspruch nimmt. Nur bei den südlichen Arabern ist ein entwickelterer Ahnencultus nachgewiesen,[5] bei den Bewohnern des mittlern und nördlichen Theiles des arabischen Gebietes wird man nur spärliche Anhaltspunkte für denselben nachweisen können. Was wir festhalten wollen, ist nur dies, dass unter den moralischen Antrieben, welche der Weltanschauung der Araber zu Grunde liegen, der Hochhaltung der Ahnen ein bestimmender Einfluss eigen ist (vgl. p. 4, oben).

2.

Im Koran wird als eines cultuellen Gegenstandes der heidnischen Araber der Anṣâb oder Nuṣub gedacht. Die Verehrung derselben wird in einem

---

1) Zu vgl. ist auch Al-Fâsî, Chroniken der Stadt Mekka II, p. 139, 3 v. u. Das Grab des Kulejb Wâ'il, Jâḳût II, p. 723.

2) Jâḳût IV, p. 479, vgl. Robertson-Smith p. 19.

3) Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tabellen, p. 138.

4) Jâḳût II, p. 773, 17 (= Ibn Hishâm p. 89, 4, hier steht aber statt ḳabr immer mejt).

5) Prätorius, ZDMG. XXVII, p. 646. D. H. Müller. Südarabische Studien (Sitzungsberichte der Kais. Akademie in Wien, phil. hist. Cl. LXXXVI, p. 135) p. 35.

Athemzuge mit anderen durch den Islam als verwerflich bezeichneten Dingen, wie Wein, Mejsirspiel u. a. m. verboten,[1] es wird untersagt, Thiere zu geniessen, welche bei denselben (oder ihnen zu Ehren) geschlachtet wurden.[2]

„Den aufgestellten Nuṣub bringe keine Opfer dar — die Höhen bete nicht an, bete nur Gott an" sagt Al-Aʿshâ in seinem Lobgedicht auf Muhammed.[3] Anṣâb, etymologisch identisch mit dem gleichbedeutenden Maṣṣêbhâ des A. T.,[4] bedeutet aufrechtstehende Steine, welchen die Araber des Heidenthums cultuelle Ehren zuwendeten.[5] Gewöhnlich wird dieser Name auf die im Umkreis der Kaʿba aufgestellten Steine bezogen, bei denen die Araber geopfert haben sollen. Wir wollen es für jetzt auf sich beruhen lassen, ob dies letztere wirklich als historisch zu betrachten sei und nur darauf Gewicht legen, dass es sichere Spuren davon giebt, dass man solche Anṣâb bei Gräbern besonders verehrter Heroen errichtete,[6] zum Ausdruck der Verehrung, die dem Grabe zugedacht ward. Die Araber legten sehr viel Gewicht darauf, die Gräber von Menschen, die sie im Leben verehrten, mit Denksteinen zu versehen.[7] Wenn wir in Betracht ziehen, dass ein solches Grab mit demselben Epitheton bezeichnet wird (ǵadath[8] râsin),[9] welches man sonst von Bergen gebraucht (al-ǵibâl al-rawâsi), so können wir folgern, dass man gerne auf die Herstellung eines Denkmals von fester, in

---

1) Sure 5: 92. 2) ibid. 5: 4.

3) ed. Thorbecke, Morgenländische Forschungen, p. 258. Palmer, Die vierzigjährige Wüstenwanderung Israels, p. 36 findet in dem Namen Wâdî Naṣb auf der Sinaihalbinsel Reminiscenzen alten heidnischen Götzendienstes aus der vorislamischen Zeit.

4) Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, p. 459.

5) Bemerkenswerth ist es, dass unter den Attributen des Anṣâb-cultus der eilende Gang zu den heiligen Steinen erwähnt wird, Koran 70: 43, vgl. dazu B. Ǵanâ'iz nr. 83. Das Eilen bei der Kaʿba-procession, sowie der harte Lauf zwischen Ṣafâ und Marwâ sind wohl Residuen dieses eilenden Ganges zu den Anṣâb. Dadurch wird die Auseinandersetzung bei Snouck, Het Mekkaansche Feest, p. 105, bestätigt.

6) So wie man noch heute mit Wusûm versehene Denksteine zu Ehren solcher Männer errichtet, welche sich durch Schutz oder sonstige Verdienste das Recht auf dauernde Anerkennung des Stammes erwarben. Burton, The Land of Midian revisited (London 1879) I, p. 321.

7) Andererseits würde aus Aǵ. XII, p. 154, 7 — wenn wir dieser Notiz Werth beimessen — folgen, dass man das Grab gefürchteter Feinde zu profaniren strebte. (Anspielung darauf aus späterer Zeit Aǵ. XIII, p. 16, 17.)

8) Dies Wort wird gewöhnlich (Gesenius) mit gâdîsh, Hiob 21: 32, zusammengestellt, welches R. Haja so erklärt: es ist die Ḳubba auf dem Grabe nach Art arabischer Länder (Bacher, Ibn Esra als Grammatiker, p. 177). Das im Koran an drei Stellen vorkommende Wort aǵdâth wird von den ältesten Exegeten mit ḳubûr erklärt. B. Ǵanâ'iz nr. 83.

9) Hudejl. 16: 4; vgl. Al-ǵadath al-aʿlâ, Ḥam. p. 380 v. 6.

die Höhe strebender Construction bedacht war. In einem Berichte des Abû ʿUbejda ist von einem Hause (bejt) die Rede, welches die Ṭejjiten über dem Grab des mächtigen Ḳejs al-Dârîmî errichteten;[1] dies ist aber nicht wörtlich aufzunehmen. Sehr bezeichnend für die Art solcher Denkmäler ist das Trauergedicht des Durejd b. al-Ṣimma über Muʿâwija b. ʿAmr:

„Wo ist der Ort des Besuches (des Verstorbenen), o Ibn Bekr? Bei aufgerichteten Steinen (iram) und schweren (liegenden) Steinen und dunkeln Zweigen, die aus den Steinen hervorsprossen und Grabesbauten, über welche lange Zeiten hinweggehen, Monat auf Monat.“[2]

Solche Grabeszeichen heissen auch Âjât.[3] In der arabischen Poesie ist unzähligemal von den Steinen die Rede, unter welchen der Verstorbene schlummert; diese werden bald Aḥǵâr, bald Aṭbâḳ[4] genannt, auch Ṣafîḥ, Ṣafâʾiḥ[5] oder Ṣuffâḥ; dies letztere am Schlusse eines Gedichtes von Burǵ b. Mushir aus dem Stamme Ṭejj, in welchem er das Wohlleben schildert und damit schliesst, dass nach ausgenossener Lebenslust Reich und Arm sich zurückziehen muss

in Gruben, deren untere Theile hohl sind und über welchen aufrechtstehende Steine.[6]

Der König Noʿmân liess die dem Shaḳîḳ zugedachten Geschenke, da dieser auf dem Wege zu seinem Hoflager starb, auf das Grab legen, und Al-Nâbiǵa besingt diesen Akt der Grossmuth des Königs mit den Worten: „Das Geschenk des Shaḳîḳ ist auf den Steinen seines Grabes“ (fauḳa aḥǵâri ḳabrihi).[7] Nicht nur aufrechtstehende Steine sind unter solchen Denkmälern zu verstehen; die Ṣafâʾiḥ besonders sind übereinander geschichtete breite Steinplatten.[8]

Auch Steinhaufen finden wir bei den alten Arabern als Grabdenkmäler angewendet; zu ihrer Bezeichnung dienen die Derivate der Wurzel

---

1) Aǵ. XIV, p. 89, 16. 2) ibid. IX, p. 14, 10.

3) Mutammim b. Nuwejra's Klagelied v. 17 bei Nöldeke, Beiträge p. 99, vielleicht auch Zuhejr 20: 8 (keineswegs aber ib. v. 3, wie Weil, Die poetische Literatur der Araber, p. 43, vorausgesetzt hat).

4) Jâḳût IV, p. 862, 5: illâ rusûmu ʿiẓâmin taḥta aṭbâḳin.

5) Bei Al-Masʿûdî III, p. 312, 3 v. u.

6) Ḥam. p. 562 v. 8: ṣuffâḥun muḳîmun.

7) So wird dieser Vers bei Ibn al-Athîr, Al-mathal al sâʾir, p. 190, 21, überliefert; ed. Ahlwardt, Append. 16: 2 fauḳa aʿẓâmi ḳabrihi. Zur Vervollständigung der Nomenclatur sei auch des Wortes ǵarijj gedacht, welches erklärt wird: nuṣub auf welchen man die ʿAshâʾir-opfer zu schlachten pflegte. Dasselbe Wort bedeutet auch Grabdenkmal; vgl. das bekannte Al-ǵarijjân, Jâḳût III, p. 790, 10.

8) Ṭarafa, Muʿall. v. 65: ṣafâʾiḥu ṣummun min ṣafîḥin munaḍḍadi (muwaḍḍaʿu bei Sîbawejhi ed. Derenbourg II, p. 23, 12); vgl. inna-l-ṣafâʾiḥa ḳad nuḍḍidat bei Al-Âmidî, Muwâzana p. 174, 4 v. u. und Ibn Hishâm p. 1022, 3 v. u.

rǵm,[1] ebenso wie auch heute noch die Tumuli im Ḥaurân von den Eingeborenen reǵm genannt werden.[2] In übertragener Bedeutung wird aber schon in der alten Sprache dasselbe Wort für Grab gebraucht.[3]

Zu den Worten, mit welchen man die aufrechtstehenden Grabdenkmäler zu bezeichnen pflegte, gehören nun auch die Derivate der Wurzel nṣb, welche ganz besonders den Begriff des Aufrechtstehens ausdrückt, so z. B. naṣâ'ib (sing. naṣiba), welches Sulejm b. Rib'î gebraucht in einem Trauergedicht auf seinen Bruder,[4] (v. 5):

„Fürwahr, der Trauernde, der sein Gesicht (zum Zeichen der Trauer) verwundet, ist nicht lebendiger, als der Begrabene, für den man die Denksteine (naṣâ'ib) stellt.“[5]

Vorzugsweise wird unser Anṣâb in diesem Zusammenhange angewendet. Ueber Form und Bedeutung solcher Denksteine werden wir durch einige Beispiele belehrt. Um das Grab des durch seine Freigebigkeit berühmten Ḥâtim aus dem Stamme Ṭejj[6] wurden von den dankbaren Zeitgenossen einander gegenüberstehende Anṣâb aufgestellt, welche das Aussehen von Klageweibern hatten, und aus einer an dies Grab sich knüpfenden Legende,[7] geht hervor, dass die an dem Grabe vorüberwandernden Araber dort gastfreundliche Bewirthung erwarteten. Dem hingeschiedenen Stammesheros werden nach seinem Tode dieselben Eigenschaften und Tugenden zugeschrieben, die ihn Zeit seines Lebens auszeichneten und sein Grab soll dem Schutz- und Hilfesuchenden dieselben Vortheile gewähren, die ihm einst das Zelt des Lebenden bot. Dieser Zug der arabischen Anschauung ist nicht nur auf das arabische Alterthum beschränkt. Wir erwähnen das Grab des Shahwân b. 'Îsâ, des Häuptlings der Banû Dabâb. „O Shahwân b. 'Îsâ, wir sind deine Gäste“, so rufen die vor diesem Grabe (im Tripolitanischen) vorüberziehenden Ara-

1) riǵm, pl. ruǵûm: Aǵ. XII, p. 151, 2 fabûrikta mejtan ḳad ḥawatka ruǵûmu; vgl. über den allgemeinen Zusammenhang dieser Sitte: Haberland in Zeitschrift für Völkerpsychologie XII, p. 289 ff.

2) Recovery of Jerusalem p. 433 f.

3) luǵ Mâli walaǵta-l-raǵama: Al-Mejdânî II, p. 116; Al-Mufaḍḍal, Amthâl p. 10 penult.; âlat al-raǵam nennt Abû-l-'Alâ' al-Ma'arri (Saḳṭ II, p. 176 v. 2) die für das Begräbniss verwendeten Zubehöre, z. B. Leichengewänder.

4) Wright, Opuscula arabica p. 104, 7; für den Gedanken vgl. ib. p. 165, 6.

5) Vgl. Al-Farazdaḳ, Aǵ. XIX, p. 20, 18: walau kâna fî-l-amwâti taḥta-l-naṣâ'ibi.

6) Als Grabesort wird an unserer Stelle Taba'a angegeben, ein Ort im Neǵd; dort sollen 'Âditengräber gewesen sein, welche die Araber durch besondere Verehrung auszeichneten. Andere verlegen das Grab des Ḥâtim nach 'Uwâriḍ, einem Berge im Ṭejjgebiet, Jâḳ. I, p. 823, 19; III, p. 840, 13.

7) Aǵ. XVI, p. 101, Dîwân des Ḥâtim ed. Hassoun p. 30; vgl. auch Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam p. 166.

ber, wenn sie der Nahrung entbehren und durch die Intervention des verstorbenen Shejch gelingt es ihnen dann gewöhnlich, in der Nähe des Grabes Nahrung zu erjagen.[1] Durch das Ueberhandnehmen der religiösen Richtung sind es aber jetzt mehr die Heiligen- als die Heldengräber, an welchen die Uebung der alten Tugenden erfahren wird.[2]

Der soeben angeführte Bericht über die Denksteine beim Grabe des Ḥâtim zeigt uns aber jene cultuelle Bedeutung nicht auf, welche solchen Denkmälern beigelegt wurde. Diese Bedeutung können wir bei den Anṣâb des Grabes eines nicht minder verehrten Stammesheros wahrnehmen, nämlich des ʿÂmir b. al-Ṭufejl. Als dieser Rivale des Muhammed, um dessen Bekehrung sich der Prophet vergebens abmühte, starb — so erzählt unsere Quelle — da stellten die Araber im Umkreise einer Quadrat-mil um sein Grab Anṣâb auf; diese sollten das Grabmal als ein *τέμενος* (ḥimâ) bezeichnen. Innerhalb des so abgegrenzten Raumes durfte kein Vieh weiden und denselben weder ein Fussgänger noch auch ein Reitthier betreten.[3] Stätten dieser Art sind wahrscheinlich auch in einigen jener Steinumfriedungen zu erblicken, welche Schumacher in seiner Beschreibung des Dschôlân nachgewiesen hat,[4] und deren in neuerer Zeit sowohl im Ost- als auch im Westjordanlande die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen haben.[5] Wenn es auch gerechtfertigt scheint, dass man beim Anblick der Dolmen, welche jetzt auf jenen Gebieten in grosser Anzahl entdeckt sind,[6] zuvörderst die vorarabische Urzeit als jene voraussetzt, in welcher diese Denkmäler entstanden sind, so ist doch andererseits die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass einfachere Steineinfriedungen von Arabern herrühren. Das Vorhandensein von Dolmen auf diesen Gebieten kann auch

1) Journal asiatique 1852, II, p. 163. Dies Grab wird in jener Gegend vorzugsweise Al-ḳabr genannt.

2) Ueber Marabutengräber, welche die Aufgabe haben, Pilger zu bewirthen, s. Daumas, Le Sahara algérien p. 228. In der Zâwija des Sîd ʿAbdallâh b. Tamtam im Gebiete von Tuat sind Beduinenaraber von dieser Bewirthung ausgeschlossen; der dort begrabene Heilige „gestattet es nicht, dass sich Leute mit seinem Kuskusu stärken, um dann fromme Muslime auf der Landstrasse zu überfallen“ (Voyage d'El Ajachi, übers. von Berbrugger, p. 25). Das bemerkenswertheste Beispiel aber bieten die Ḳubâb des Sîdi Naṣr in der Provinz Oran, mit Bezug auf welche folgender Glaube herrscht: Der Pilgrim, der müde und von Hunger geplagt diesen Ort betritt, hat hier nach Hersagung einiger frommer Formeln unter dem Dach des Marabut die Nacht zuzubringen; während er schläft, wird er in wunderbarer Weise genährt, so dass er mit dem Gefühle der Sättigung erwacht.

3) Aġ. XV, p. 139. 4) ZDPV. 1886, IX, p. 238, besonders p. 271.

5) ibid. Bd. X; vgl. auch einen Vortrag von Schick über Moab in Jerusalem, Jahrbuch herausg. von A. M. Luncz, II (1887), p. 56.

6) Schumacher, Across the Jordan (London 1885), p. 54—71.

die Beduinen zur Nachahmung derselben angeregt haben. Die Thatsache der Errichtung solcher Denkmäler durch Araber wird durch den oben p. 232 angeführten Vers des Durejd bestätigt, so wie wir auch das Ḥimâ des ʿÂmir b. al-Ṭufejl als Denkmal dieser Art zu betrachten haben.

Wenn man nun beachtet, dass auch den Göttern solche Ḥimâ geweiht wurden, wie uns z. B. ausdrücklich in Bezug auf die Gottheit des Dausstammes, Ḏû-l-Sharâ, überliefert wird,[1] so erscheint dieselbe Weihe der Gräber verstorbener Heroen im Lichte einer specifisch cultuellen Bedeutung und man versteht erst recht, warum in einem dem Muhammed zugeschriebenen traditionellen Ausspruch die Einrichtung eines Ḥimâ ausser für Gott und den Propheten untersagt wird.[2] Denn Ḥimâ — beiläufig mit dem südarabischen maḥmâ („das Gebiet, welches im Schutze des Tempels steht")[3] identisch — ist im altarabischen Sprachgebrauch ein cultueller Terminus und bedeutet dasselbe, was das in späterer Zeit in Anwendung gekommene Ḥaram in der Terminologie des Islam vertritt.[4] Von jemandem, der eine Treulosigkeit begeht, sagte man auch: er habe das Ḥimâ von N. profanirt,[5] ebenso wie man vom Besieger figürlich sagt, dass er das Ḥimâ des Besiegten seiner Heiligkeit entblösst habe (abâḥa).[6]

Mit der heiligen Scheu, die man vor den Gräbern geschätzter Helden hegte, hängt auch die Anschauung zusammen, dass man das Grab als sicheres unverletzbares Asyl betrachtete, eine Anschauung, die sich in den Islam hineinerbte. Der Dichter Ḥammâd suchte Zuflucht beim Grabe des Vaters seines Feindes und ward in seiner Zuversicht nicht getäuscht. Als der ʿalidenfreundliche Dichter Al-Kumejt, der durch eine umejjadenfeindliche Satire den Zorn des Chalifen erregte, so sehr, dass ihn dieser für vogelfrei er-

---

1) Ibn Hishâm p. 253; vgl. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 83. [Ueber die Ḥimâ ist jetzt die erschöpfende Darstellung von Wellhausen, Arab. Heidenthum, p. 101 ff. nachzulesen.]

2) Lâ ḥiman illâ lillâhi wa li-rasûlihi (Ǵauh. s. v. ḥmj, Anfang). Dieser Ausspruch ist allerdings apokryph, in demselben wird für den Propheten eine Verehrung zugelassen, die er selbst nicht beansprucht hat, vielmehr immerfort entschieden abweist. Nach der auf Al-Shâfiʿî zurückgeführten gewöhnlichen Erklärung der Muhammedaner besteht freilich diese Schwierigkeit nicht; s. Jâḳût II, p. 344.

3) Mordtmann-Müller, Sabäische Denkmäler, p. 74.

4) Dozy, De Israëlieten te Mekka, p. 78. In bildlicher Weise wird dem ʿOmar ein gegen die Steuereinheber, welche das Volk mit Prügeln regalirten (vgl. oben p. 19, Anm. 2), gemünzter Ausspruch zugeschrieben, wonach der „Rücken des Muslim ein Ḥimâ sei" (Abû Jûsuf, Kitâb al-charâǵ, p. 65, 6 v. u., p. 86, 18), wie es scheint, mit Benutzung des bei den Commentatoren zu Sure 5: 102 (ad v. ḥâmin) erwähnten Sprachgebrauchs.

5) Imrḳ. 56: 3 abâḥâ ḥimâ Ḥuǵrin.

6) Aǵ. XXI, p. 97, 13, synonym mit istaḥalla-l-maḥârima Ḥam. p. 224, v. 1.

klärt, wie ein gehetztes Wild umherirrte, suchte er zuletzt auf den Rath seiner Freunde Zuflucht bei dem Grabe eines Prinzen der regierenden Familie. Der anfangs unversöhnliche Chalif musste den Bitten seiner Enkel weichen, welche ihre Kleider an die Kleider des Dichters banden[1] und riefen: „Er hat Schutz gesucht bei dem Grabe unseres Vaters, o Fürst der Gläubigen, beschäme uns nicht in der Person dessen, der bei diesem Todten Zuflucht sucht; denn die Beschämung der Todten ist ein Makel für die Lebendigen.“[2] Durch dasselbe Mittel (auch in diesem Falle schlägt der Zufluchtsuchende, wie dies auch von Al-Kumejt berichtet wird, ein Zelt über das Grab, bei dem er Zuflucht sucht) wird das Leben des Dichters ʿUḳejbil b. Shihâb, der den Ḥaǵǵâǵ verspottet hatte, errettet; er flüchtete sich zu dem Grabe Marwân's, dessen Sohn ʿAbdalmalik eben damals Chalif war. Dieser musste für ihn in Folge dieser Zuflucht den Pardon bei seinem grimmigen Statthalter erwirken.[3] Während der Regierung des Walîd II. flüchtet der verfolgte Dichter ʿAbdalmalik b. Ḳaʿḳâʿ zu demselben Grabe; der Chalif respectirte aber das Asylrecht nicht und diese Pietätlosigkeit wurde von dem ʿAbsiden Abû-l-Shaǵb in folgenden Worten gerügt, welche uns beweisen, wie selbstverständlich die Heiligkeit des Grabesasyls zu jener Zeit galt:

„Die Gräber der Söhne des Marwân werden nicht geschützt, man findet dort kein Asyl und niemand beachtet sie;
„Das Grab des Tamîmiten ist treuer als ihre Gräber; — sein Volk kann sich sicher in seinen Schutz begeben;
„Fürwahr, die Menschen rufen, wenn sie dies Grab betreten:
„Pfui über das Grab, bei dem Ibn Ḳaʿḳâʿ Schutz gesucht hat.“[4]

Man ersieht hieraus, welche Entrüstung die Missachtung des Grabesasyls zu jener Zeit erregte. In der That sind solche Fälle nur Ausnahmen, da dem Araber das Grab seines Vaters oder Ahnen als unverletzliches Heiligthum galt, etwa so wie wir vom Dichter Al-Farazdaḳ vernehmen, dass er die Angelegenheit eines jeden zu seiner eigenen machte, der beim Grabe seines Vaters Schutz suchte.[5] Im Heiligencultus wurde nun dies Attribut der Gräber auf die Gräber heiliger Personen im Allgemeinen übertragen und zwar hat sich diese Anschauung im westlichen Islam üppiger entfaltet als im östlichen Theile desselben, wie denn im Allgemeinen noch gezeigt werden wird, dass der östliche Heiligencultus vor seinem maġribinischen Seiten-

---

1) Ueber diese Art der Istiǵâra s. meine Beiträge im Lbl. f. orient. Phil. 1885, p. 26. Aǵ. X, p. 35, 5, Parallelen dazu bietet Plutarch, Themist. c. 24, Artox. c. 3.

2) Aǵ. XV, p. 117. 121. 3) Al-Balâḏorî, Ansâb al-ashrâf, p. 40.

4) Fragmenta hist. arab. ed. de Goeje p. 122.

5) Ibn Challikân nr. 788, ed. Wüstenfeld IX, p. 114.

stück an Reichhaltigkeit weit zurücksteht.[1] Während im Osten, so wie andere Privilegien und Wunderkräfte, auch das Asylrecht der Vorzug einiger Heiligengräber ist — z. B. des Grabes von Ṭalḥa bei Baṣra[2] — hat sich dies Recht im Magrib fast an sämmtliche Marabutengräber geknüpft. Die Grabesmoschee des ʿAliden Idrîs in Fes wird bis zum heutigen Tage als Asyl betrachtet, wo geflüchtete Verbrecher vor der Verfolgung weltlicher Gerechtigkeit sicher sind; dasselbe gilt von der Moschee, welche die Gräber der marokkanischen Fürsten birgt, von der Grabeskapelle des Sîdi Abû-l-ʿAbbâs, des Schutzpatrons von Marokko[3] und im Allgemeinen von den meisten Heiligengräbern in diesem Lande.[4] Der Marabut, zu dessen Grab die Verfolgten flüchten, errettet sogar durch wunderbare Speisung diejenigen, die, von den Feinden umzingelt, vom Hungertod bedroht sind.[5] Dies sind Züge, die sich in den Islam aus dem Heidenthum hineinerbten, wie noch vieles Andere die Sanction des Islam erhalten hat und in muhammedanische Formen gekleidet wurde. Quatremère hat in einer seiner gelehrten Abhandlungen aus der Zeit des Islam eine stattliche Reihe von Thatsachen über die Unverletzlichkeit des Ǵâr al-ḳabr (Schutzbefohlenen des Grabes) zusammengestellt.[6] Diese Züge stehen in Verbindung mit der Ansicht von der Heiligkeit des Grabes. Dem Araber war das Grab seiner Ahnen oder Helden eben so heilig, wie dem Griechen der Altar des Tempels, den er als unverletzliches Asyl betrachtet, oder wie ihm selbst die Kaʿba,[7] in welcher Jeder sicheren Schutz und unverletzliches Asyl fand: waman dachalahu kâna âminan (Sure 3: 91).

3.

Wenn nun die Gräber verstorbener Ahnen, Heroen und Wohlthäter wie ein religiöses Heiligthum betrachtet wurden, so kann man füglich erwarten, dass sich an dieselben Aeusserungen des religiösen Gefühles oder

---

1) Vgl. meine Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung, ZDMG. XLI, p. 44 ff. 2) Al-Fachrî p. 107.

3) Rohlfs, Erster Aufenthalt in Marokko, p. 241. 285—6. 392.

4) Höst, Nachrichten von Marókos, p. 125.

5) Pezant, Voyages en Afrique au royaume de Barcah et dans la Cyrénaïque à travers le désert (Paris 1840) p. 290.

6) Mémoire sur les asyles chez les Arabes (Mémm. de l'Académie des Inscriptions) XV, 2, p. 309—313.

7) Ibn Hishâm p. 818: „Der Prophet befahl vor seinem Einzuge in Mekka, dass sie nur solche Feinde bedrohen mögen, die sie mit dem Schwerte in der Hand angreifen. Nur einige Personen bezeichnete er als solche, die man tödten müsse und fände man sie auch unter den Vorhängen der Kaʿba." Vgl. Exod. 21: 14; Lev. 4: 7; I. Kön. 1: 50; 2: 28.

auch wirkliche cultuelle Handlungen knüpfen. In dieser Beziehung können wir darauf hinweisen, dass wir bei den altarabischen Dichtern häufig dem Schwure „bei den Anṣâb“[1] begegnen, in einem Zusammenhange, der darauf hindeutet, dass unter denselben nicht Götzen, sondern Grabdenkmäler gemeint sind. „Bei den Anṣâb schwöre ich, zwischen denen Blut (der Opferthiere vergossen wird).“[2] ʿAuf b. Muʿâwija schwört, indem er einen Verstorbenen anredet: „bei dem, was ich geopfert habe, bei deinen schwarzen Anṣâb.“[3] Diese Schwüre enthalten auch den Hinweis auf die cultuelle Handlung, deren Schauplatz das Grab der Verstorbenen war, nämlich auf das Todtenopfer.[4] Der Islam ist dem Schwure „beim Grabe des Verstorbenen“ nicht günstig. Es gelang ihm aber ebensowenig, denselben vollends auszujäten, wie ihm dies mit Bezug auf andere heidnische Sitten nicht gelang. Man schwört auch im Islam z. B. beim Grabe eines unlängst verstorbenen Chalifen.[5] Weniger auffallend ist es, wenn der Grabesschwur auf das Grab des Propheten bezogen wird,[6] welches auch als Gegenstand der Anrufung dient.[7]

Wir haben soeben das Todtenopfer als cultuelle Handlung genannt, eine Uebung, welche sich nicht nur in der beduinischen Gesellschaft bis zum heutigen Tage erhalten hat,[8] sondern sich auch in muhammedanischer Umdeutung in das regelrechte religiöse Leben des orthodoxen Islam hineinverpflanzen konnte. Die Traditionstreue der Vertreter des alten arabischen Geistes ist eine so tief eingewurzelte Eigenthümlichkeit ihres Wesens, dass die Beduinen selbst dann, wenn sie äusserlich der Religion Muhammeds anhängen, ihre gesellschaftlichen Einrichtungen und Gesetze, denen der Prophet andere Verordnungen und Bestimmungen entgegensetzte, bewahrten und bis in die neueste Zeit aufrecht erhielten. Burckhardt, der in der europäischen Literatur zu allererst ein treues Bild der beduinischen Gesellschaft geliefert hat, konnte daher mit vollem Rechte die Meinung aussprechen, dass die Betrachtung der Einrichtungen der grossen Stämme in Jemen und Neǵd die beste Quelle wäre für die Kenntniss der arabischen Zustände zur Zeit des Heidenthums,[9] ein Fingerzeig des grossen Beobachters, welchem

---

1) Vgl. Wellhausen, Arab. Heidenthum, p. 99; Al-Mutalammis, Aǵ. XXI, p. 207, 6: wal-Lâti wal-anṣâbi.

2) Ṭarafa 18: 1, in demselben Athemzuge der Schwur: waǵaddika; vgl. denselben Dichter Append. 13, 2. Nâb. 5: 37 scheint nicht in diese Reihe zu gehören.

3) Aǵ. IX, p. 9, 5 v. u.

4) Vgl. Ḥassân b. Thâbit, Ibn Hishâm p. 626, 3 v. u.

5) Aǵ. V, p. 110, 5 v. u.: ḥalaftu bi-turbat al-Mahdî.

6) ib. VI, p. 150, 5: waḥaḳḳ al-ḳabr.

7) ib. IV, p. 139, 7 von Al-Nâbiǵa al-Ǵaʿdî, Zeitgenossen des ʿOthmân.

8) Vgl. Stade l. c. p. 389. 9) Voyages en Arabie III, p. 277.

man seither Folge zu leisten nicht unterlassen hat. Eine sehr bemerkenswerthe Sitte der Beduinen im Neǵd, die uns Burckhardt mittheilt, ist nun folgende; sie hat sich in Betreff der Zeit ihrer Ausführung an muhammedanische Momente angelehnt. Am grossen Jahresfeste (ʿÎd al-ḳurbân) schlachtet jede Familie so viel Kameele, als sie im vorangegangenen Jahre erwachsene Familienmitglieder, gleichviel welchen Geschlechts, durch den Tod verloren. Dieser Gebrauch wird auch dann befolgt, wenn das verstorbene Familienmitglied auch nur ein Kameel hinterlassen hätte. Wenn es aber nicht einmal ein Kameel hinterlassen hat, so müssen die nächsten Verwandten dies Kameel aus eigenem spenden. Sieben Schafe gelten als Aequivalent für ein Kameel. Wenn man die nöthige Anzahl von Opferthieren für dieses Todtenopfer nicht aufbringen kann, so wird im nächstfolgenden oder im zweitfolgenden Jahre dafür Ersatz geboten.[1] Dies ist allem Anschein nach ein Ueberrest des alten Todtenopfers. Auch der Islam hat die Darbringung eines Opferthieres für denselben Festtag eingerichtet, hat aber diesem Ritus eine biblische Erinnerung untergelegt. Es soll an das Widderopfer erinnern, welches Abraham in stellvertretender Weise für seinen Sohn Ismâʿîl schlachtete, der ursprünglich für die Aufopferung bestimmt war. Darum wird dies Opfer „Al-fidâ", die Auslösung, genannt, und die Liturgie dieses Opfers bestimmt denn auch eine dem Opfern vorangehende Gebetsformel,[2] in welcher Sure 38: 107 recitirt werden muss.[3] Nichtsdestoweniger haben sich aber in den volksthümlichen Islam bestimmtere Ueberreste des alten Todtencultus hineingeflüchtet und an diesen Festtag, sowie an den ihm vorangehenden kleinen ʿÎd angelehnt. Werden doch diese Feste, namentlich in Egypten, für den Besuch der Gräber benutzt, welche bei dieser Gelegenheit mit Palmzweigen geschmückt werden. Neben dem Gebet und der Recitation des Koran werden Volksbelustigungen aufgeführt, über die man sich aus Lane's treuer Beschreibung genügend unterrichten kann.[4]

Auch in anderen Formen hat der Islam Residuen des altarabischen Todtenopfers zu bewahren gewusst. Ich erwähne nur ein Beispiel aus dem III. Jhd., welches nicht vereinzelt dasteht. Von dem frommen Muḥam-

---

1) Burckhardt l. c. p. 73. Zu vgl. Doughty, Travels in Arabia deserta I, p. 137 oben, vgl. 293. 354, aber für die Frauen wird das Opfer nicht dargebracht ibid. p. 451.

2) Ṭakbîr tashrîḳ. Vgl. Muradgea d'Ohsson, Tableau général de l'empire Othoman II, p. 226.

3) Vgl. auch die Predigt für diesen Festtag bei Garcin de Tassy, Doctrine et devoirs de la religion musulmane (Paris 1826) p. 200.

4) Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians (5. edition, London 1871) II, p. 212. 221.

med b. Isḥaḳ b. Sarruǵ, der ein Client des Thaḳîfstammes war (st. 313), wird erzählt, dass er alle Woche oder alle zwei Wochen ein Schlachtopfer zu Ehren des Propheten darbrachte. Derselbe fromme Mann erzählte von sich, dass er zwölftausend Mal den Koran beendigt hat und ebensoviel Schlachtopfer für das Andenken des Propheten darbrachte.[1] Wir sehen auch hier, wie die Sitten des alten Heidenthums ihr stilles Leben im Rahmen des Islam unbewusst fortführen und sich für ihre Bethätigung in die Form der muhammedanischen Frömmigkeit und Pietät hüllen.

In alter Zeit pflegten die Araber, so oft sie an dem Grabe eines durch Freigebigkeit und Edelmuth berühmten Mannes[2] vorüberzogen, ihm zu Ehren ein Reitthier zu schlachten und die Leute damit zu bewirthen.[3] In muhammedanischer Zeit ist dieselbe Ehre auch Heiligengräbern zutheil geworden.[4] Die Verwandten pflegten noch viele Jahre nach dem Tode des geliebten Angehörigen die Todtenklagen und das Kameelopfer von Jahr zu Jahr abzuhalten.[5] Die Unterlassung des Todtenopfers vor dem Grabe eines verehrten Helden bedarf besonderer Entschuldigung und wird als abnorm betrachtet. Das Grab des Rabîʿa b. Mukaddam gehörte in Folge der grossen ritterlichen Tugenden, die diesen Helden des vormuhammedanischen Jahrhunderts auszeichneten — sterbend hat er noch durch seinen Heldenmuth eine Karawane von Frauen vor dem verfolgenden Feinde beschützt — zu denjenigen, bei denen noch lange nach dem Tode des Helden vorüberziehende Wanderer das übliche Gastmahlopfer weihten. Der Philologe Abû ʿUbejda erzählt, dass ein Araber aus dem Stamme der Banû-l-Ḥârith b. Fihr vor dieser verehrten Stätte vorüber wanderte und dass sein Kameel vor den Steinen, welche den Leichnam des Helden bedeckten, zurückscheute. Der Wanderer entschuldigte hierauf die Unterlassung des Todtenopfers zu Ehren der Manen des Rabîʿa in einem Gedichte:

„Mein Kameel scheute zurück vor den Steinen des Ḥarrâ-landes, welche aufgerichtet wurden über den Mann mit den offenen Händen, den Freigebigen;
„Flieh' nicht vor ihm, o mein Kameel! er verstand es, Wein zu reichen und den Krieg zu entflammen;

---

1) Abû-l-Maḥâsin, Annales II, p. 226.

2) Daher auch in der spätern Trauerpoesie die Aufforderung an die vor dem Grab Vorüberziehenden, die Thiere dort zu schlachten und das Grab mit dem Blut zu besprengen. Kitâb al-aḍdâd p. 38, 15.

3) Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 411, 4. 496, 8; vgl. Freytag's Ḥam. Commentar II, p. 89, zu v. 4.

4) Burton, The Land of Midian I, p. 236. 238; z. B. beim Grabe Aron's, Palmer, Vierzigjährige Wüstenwanderung p. 337.

5) Vgl. ein südarabisches Beispiel bei Kremer l. c. p. 167.

„Wäre nicht die Reise und die weite gewaltige Wüste, so hätte ich es zurückgelassen, mit den durchgeschnittenen Schienen sich auf dem Boden fortschleppend.“ [1]

Dieser Dichter, über dessen Namen die Philologen mit einander im Streite sind, soll der erste gewesen sein, der das Todtenopfer unterliess und der Meinung Ausdruck gab, dass ein Trauergedicht denselben Dienst leisten werde.[2] In der ersten Zeit des Islam finden wir — wieder nach einer Ueberlieferung des Abû ʿUbejda — dass Lejlâ al-Achjalijja vor dem Grab ihres getödteten Freundes Tauba b. Ḥumejjir (st. 75) vorüberzog, dort zu Ehren des Todten ein Kameel schlachtete die Worte sprechend:

„Ich habe einen Kameelhengst geschlachtet bei den Anṣâb des Tauba im Hejda, da seine Verwandten nicht anwesend sind.“ [3]

Ein Doppelgänger dieses Berichtes lässt fast dieselben Worte durch den Maǵnûn al-ʿÂmirî am Grabe seines Vaters sprechen, indem er dort eine Kameelstute opfert.[4]

Viel häufiger als solche ausnahmsweise Ehrenbezeugung ist das Opfern eines oder vieler Thiere am Grabe des Verstorbenen unmittelbar nachdem derselbe dem Grabe übergeben wurde. In einer aus dem altarabischen Leben geschöpften Schilderung des Todes eines Liebespaares, welche uns Al-Ǵâḥiẓ in seinem Buche „Al-maḥâsin wal-aḍdâd“ vorführt, wird erzählt, dass zu Ehren eines Märtyrers der Liebe an seinem Grabe 300 Kameele geschlachtet wurden.[5] Und noch im II. Jhd. des Islam ist es das alte arabische — noch nicht in muhammedanischem Sinne umgedeutete — Todtenopfer, welches der Vater des Ǵaʿfar b. ʿUlba (st. 125) nach dem Tode seines Sohnes weiht. Der trauernde Vater schlachtete alle in seinem Besitze befindlichen jungen Kameele und Schafe und warf die Leichname derselben den Mutterthieren vor. „Weinet mit mir — so soll er dabei gesprochen haben — über Ǵaʿfar.“ „Und die Kameele brüllten und die Schafe blöckten und die Weiber wehklagten und weinten und der Vater des Ermordeten weinte mit ihnen.“ [6] Dass diese Art der Trauerbezeugung bei den alten Arabern vorkam, davon bietet uns ein alter jüdischer Midrâsch eine Spur. Da heisst es: Die Bewohner von Ninive haben trügerische Bussübungen dargestellt. Sie stellten drinnen junge Kälber auf, und draussen liessen sie die Mutterkälber;[7] da brüllten jene drinnen und diese draussen, und die Bewohner von Ninive sagten dann: „O Herr der Welt! wenn du dich nicht unser erbarmst, so erbarmen wir uns auch jener Thiere nicht.“ Rabbi Achâ sagt: Auch in

1) Aǵ. XIV, p. 131 und oben p. 21 Anm. 7; vgl. auch Perron, Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme (Paris-Alger 1858) p. 80.

2) Vgl. Ḥam. p. 410. 412. 3) Jâḳût IV, p. 999, 10. 4) Aǵ. I, p. 168, 10.

5) Girgas-Rosen, Arab. Chrestom. p. 56, 1. 6) Jâḳût III, p. 49.

7) Vgl. Midrâsch Tanchûmâ ed. Buber, Genesis p. 185 unten.

Arabien pflegen sie so zu thun.[1] Die Trauer des ʿUlba wurzelte in heidnischen Gebräuchen.

Das Todtenopfer ist eine so allgemeine Sitte des Araberthums, dass wir füglich erwarten können, dass die Erwähnung desselben in der lebensvollen Beschreibung der Lebensweise und der Sitten der Wüstenaraber im Sîrat ʿAntar sehr häufig wiederkehre. So oft einer der vielen Helden dieser episodenreichen Wüstenerzählung stirbt, so oft für denselben die mit nahezu regelmässig wiederholten typischen Ausdrücken geschilderte Trauerceremonie abgehalten wird, können wir sicher sein, dem Schlachten vieler Kameele bei der Grabstätte des Betrauerten zu begegnen.[2] Es muss jedoch, so oft die ʿAntarerzählung als Quelle für die Ethologie der arabischen Wüste benutzt wird, stets daran erinnert werden, dass dieses Werk, ganz abgesehen von seinen geradezu masslosen Anachronismen, voller ausschweifender Hyperbolik ist und dass das auch von Späteren aufrechterhaltene Urtheil Hammer-Purgstall's, wonach diese Sîra in Betreff der heidnischen Araber zu denjenigen Werken gehört, „qui nous ont conservé la peinture fidèle de leur moeurs,[3] de leur religion, de leurs usages et des élans de leur génie"[4] durch eingehendere Kenntniss derselben in vielen Beziehungen gemässigt wird. In die Reihe solcher Hyperbeln wird wohl auch die so häufig vorkommende Menschenschlächterei auf dem Grabe getödteter Helden zu stellen sein. Man schlachtet zur Sühne des Ermordeten Gefangene aus dem Stamme des Mörders hin.[5] Ein Beispiel hierfür bietet die Sîra in der Beschreibung der Trauer ʿAntars um seinen von den Banû Fazâra getödteten Sohn Ġaṣûb. „Am zweiten Tage — so wird erzählt — da rief er seinen Bruder Shejbûb und befahl ihm, für den Leichnam des Ġaṣûb ein Grab zu bereiten. Bald hatten sie auch ein tiefes Grab gegraben, da legten sie den Körper hinein und ʿAntars Thränen flossen dabei in Strömen. Als sie nun Erde aufs Grab geschüttet hatten, da setzte sich ʿAntar an die Seite des Grabes und befahl, die Gefangenen vorzuführen. Da entblösste er seinen Arm, zog sein Schwert

---

1) Pesiḳtâ des Rabbî Kâhanâ ed. Buber p. 161ᵃ. Auch aus dieser Parallele kann man ersehen, wie lehrreich der Ueberblick über alle auf arabisches Land und arabisches Volk bezügliche Daten der alten rabbinischen Literatur wäre. Die vollständigste Zusammenstellung derselben findet man bisher in Steinschneider's Polemische und apologetische Literatur (vgl. Literaturbl. für orient. Phil. 1887, p. 93) und in Hirschenson's Shebhaʿ Chokhmôth (Lemberg 1883) p. 189.

2) Sîrat ʿAntar XXX, p. 89 und an vielen anderen Stellen.

3) Vgl. Zeitschr. für Völkerpsych. und Sprachwissensch. XIII (1881) p. 251 ff. Die daselbst aus dem ʿAntarbuch bezeugte Sitte und Anschauung (Knüpfen des Stricks als Symbol des Schutzes) findet ihre Bestätigung auch in Mufaḍḍ. Amthâl p. 46 f. = Al-Mejdânî II, p. 278.

4) Fundgruben I, p. 372—76. 5) Sîrat ʿAntar XXVI, p. 117.

Al-Ḏâmî und hieb ihnen einen nach dem andern den Kopf vom Rumpfe. Die Banû ʿAbs aber standen dabei, bis dass tausend Fazâriten getödtet waren. Ihr Blut liessen sie auf der Erde erstarren. Dann trat der Emîr Mejsara vor, seine Thränen ergossen sich dabei über die Wangen und er hatte sich der grössten Trauer hingegeben; dieser schlachtete auf dem Grabe seines Bruders 300 der gefangenen Banû Fazâra hin, bis dass der Stammfürst Ḳejs dieser Ṣchlächterei Einhalt gebot."

In der Ordnung derjenigen Sitten und Anschauungen der Araber, die den Gegenstand dieses unseres Versuches bilden, darf auch die Schilderung der Trauer der Banû ʿAbs um Shaddâd, den Vater des ʿAntar, unsere Aufmerksamkeit beanspruchen. Sie bietet uns eine Illustration der Trauergebräuche der Araber, wie wir sie namentlich in den in der Literatur so reichlich erhaltenen Klageliedern oft erwähnt finden[1] und führt uns ein Moment in der Behandlung des Racheopfers vor, von dem wir allerdings nicht ausmachen können, ob es bloss der Phantasie der Verfasser ihren Ursprung verdanke, oder ob es seine Begründung in den Sitten der alten Araber findet. „Als die Banû ʿAbs auf dem Kampfplatze angelangt waren, da stiegen sie, Männer und Frauen, von ihren Reitthieren ab und begannen viel zu klagen[2] und zu jammern, es schrieen die Knechte, und die Mägde schlugen sich ins Antlitz;[3] sie hielten für Shaddâd an diesem Tage die

---

1) z. B. Lebîd bei Ibn Hishâm ed. Guidi p. 183, 4 u. ff.; Ḥam. p. 363, 1. 449, 6 ff. 476, 13; Opusc. arabica ed. Wright p. 109, 6. 111, 9; Nöldeke, Beitr. zur K. d. Poesie p. 179 v. 5. Die Klageweiber schlagen ihr Gesicht mit den Schuhsohlen: Hud. 107: 11. 139: 3; statt der Schuhsohle wird auch ein anderweitiges Lederstück verwendet: miġlad, Schol. zu Saḳṭ al-zand II, p. 58 v. 2 nach Al-Muthaḳḳab. In späteren Zeiten unterblieb wohl die Benutzung solcher Lederstücke, eine Geliebte des Abû Nuwâs, die wir bei einem Leichenconduct unter den Klageweibern finden, fasst Schminkstoffe in der Hand, während sie nach alter Art das Antlitz schlägt, Aġ. XVIII, p. 6, 8. Zur Erklärung des Gebrauchs, mit Schuhen das Antlitz zu schlagen, wird die Beobachtung dienen, dass diese Art des Schlagens in der Talmûd- und Midrâschliteratur als Züchtigungs- und Abschreckungsmittel sehr oft erwähnt wird; s. ʿÂrûkh, Art. ṭfch nr. 3, Kohut hat s. v. (IV, p. 61ᵃ) einige bezeichnende Stellen hinzugefügt (zu ergänzen mit Mŏʿêd ḳâṭôn fol. 25ᵃ). Man vgl. noch Abraham b. David, Sêfer haḳḳabâlâ ed. Neubauer (Anecd. Oxon. Sem. Ser. I: iv) p. 65, 20.

2) Taʿdâd, eigentlich: die Aufzählung der guten Eigenschaften und Tugenden des Verstorbenen (vgl. Ryssel, Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss. V, p. 107), diese Aufzählung gehört zum Wesen der arabischen Todtenklage; vgl. Al-Farazdaḳ, Aġ. XIV, p. 106, 2. 3; Fleischer, De glossis Habichtianis I, p. 35.

3) laṭamat. Die Klageweiber in den syrischen Städten heissen noch heutzutage laṭṭâmât, d. h. Weiber, die sich ins Antlitz schlagen (s. Wetzstein in der unten anzuführenden Abhandlung; vgl. auch Budde, Das hebräische Klagelied, Zeitschrift für Alttest. Wiss. II, p. 26).

Trauer ab. Sie schoren die Mähnen der Rosse[1] und brachen in helles Wehklagen und Jammern aus. Der König Ḳejs sprach: ‚Fürwahr, es ist eingestürzt eine Säule von den Säulen der Banû ʿAbs, Gott verfluche den Ḏû-l-chimâr für seinen Verrath‘. Dann trat Rabîʿ b. Zijâd hervor und indem er in grosses Wehklagen und Weinen ausbrach, rief er: ‚Wer blieb noch den Banû ʿAbs, nachdem sie dich verloren haben, o Shaddâd? Bei Allâh! Du warst voller Güte und Thatkraft, und mit dir ist die Klugheit und der gute Rath von uns gezogen.‘ ʿAntar weinte hierbei immerfort und wehklagte verzweifelt und schwur, dass er seinen Vater nicht eher begraben wolle, bis er die Juden von Ḥiṣn Chejbar vernichtet habe. Sein Bruder Shejbûb zerriss seine Kleider und streute Staub auf seinen Kopf; dasselbe thaten alle Männer und Frauen. . . . . . Darauf befahl ʿAntar seinem Bruder, dass er eine Matte aus ṭâif'schem Leder nehme und den Leichnam seines Vaters dareinwickle. So luden sie ihn auf den Rücken eines schlanken Kameels und kehrten unter heftigen Thränen zu ihren Wohnsitzen zurück.“[2] Unterwegs recitirt ʿAntar eines jener ergreifenden Trauergedichte, von denen dieses Volksbuch eine reichhaltige Fülle bietet, und bei den Wohnsitzen des Stammes angelangt, werden die Trauernden von den Daheimgebliebenen, Männern und Frauen, mit jener herzerschütternden Wehklage empfangen, die Muhammed neben vielen anderen Trauergebräuchen der Araber als specifisch heidnisch seinen Gläubigen strenge untersagte. Nachdem auch diese Klage verklungen war, gab Ḳejs, der Fürst des Stammes, seinem Bruder Mâlik den Befehl, ein Grab zu graben, Shejbûb aber und Ǵerîr senkten den Leichnam in das Grab und schütteten Erde darüber. Während dies geschah, ward die Welt finster vor den Augen des ʿAntar und er weinte so lange, bis er ohnmächtig niedersank. Als er wieder erwachte, begann das Wehklagen, das Recitiren von Klagegesängen, das Zerreissen der Kleider von Neuem.[3] Mit blutdürstigem Behagen wird nun geschildert, wie Samijja, die Wittwe des Verstorbenen, mit entblösstem Arm fünfzig Ritter von den Gefangenen abschlachtet, „um das Feuer ihrer Leber zu löschen“ und wie auch Zabîba neunzig von den gefangenen Juden und Christen hinopfert. ʿAntar beschliesst dies blutige Geschäft mit einem

1) Bemerkenswerthe Analogie zu Plutarch, Aristeid. c. 14 Ende.

2) Sîrat ʿAntar XVIII, p. 150.

3) Dieselben Ausdrücke des Schmerzes und der Trauer, die wir bei den vorislamischen Arabern finden, werden auch von den Christen des Ostens berichtet; auch das Zerkratzen des Gesichtes (chadash) fehlt nicht. In den Narrationes des hl. Nilus (Migne, Patrologia graeca, Bd. 79) p. 660 wird eine beherzte christliche Mutter vorgeführt, welche nach dem grausamen Tode ihres Sohnes die gewöhnliche Trauer verschmäht: *οὐ κατέσχισα χιτῶνα καὶ γυμνὰ χερσὶν ἔτυψα στέρνα οὐκ ἐσπάραξα κόμας ἐμὰς οὐκ ὄνυξιν ἠφάνισα τὸ πρόσωπον.*

Trauergedicht. „Als die Banû ʿAbs die Worte des Helden hörten, da strömten Thränen von ihren Wimpern hervor und sie sprachen: ‚O Vater der Recken, wer einen Sohn, wie du einer bist, hinterlassen hat, der ist nicht gestorben.‘ ʿAntar aber liess nun die Gefangenen von Chejbar vorführen, man brachte die Frauen und Mädchen. Diese liess er sieben Mal um das Grab seines Vaters herumführen und schenkte ihnen das Leben.“[1] Vierzig Tage blieb ʿAntar im „Trauerhause“ (bejt al-aḥzân) und empfing die Condolenzbesuche der arabischen Stämme; nach Verlauf der vierzigtägigen Trauerzeit gab er ein grosses Gastmahl für seine Verwandten und übte Wohlthaten an Wittwen und Waisen.[2]

In Anbetracht des Umstandes, dass die ʿAntarerzählung übervoll ist von anachronistischer Verwendung specifisch muhammedanischer Sitten und Anschauungen in der Schilderung des heidnischen Lebens — so sehr, dass die Helden oft geradezu wie muhammedanische Theologen reden[3] — liegt die Voraussetzung nahe, dass die am Schlusse der oben angeführten Episode erwähnten vierzig Trauertage den Gebräuchen des muhammedanischen Lebens entlehnt sind, wo die Trauerceremonien bis zur neuesten Zeit durch vierzig Tage geübt werden.[4]

Andererseits war das muhammedanische Gesetz, wie in vielen anderen Fällen — wir werden dies gelegentlich der Todtenklage (nijâḥa) noch näher erfahren — auch hinsichtlich der aus der Heidenzeit ererbten Trauergebräuche, nicht stark genug, dieselben vollends auslöschen zu können, und so hat sich denn vieles dem heidnischen Todtencultus Eigenthümliche in die muhammedanische Gesellschaft hineinzupflanzen vermocht. In ihrer Anpassung an das muhammedanische Leben ist besonders der Freitag als Zeit der Ausübung dieser Ceremonien zur Geltung gekommen, wodurch diese alten Gebräuche ein specifisch muhammedanisches Colorit erhielten. Der ʿalidische Dichter Muḥammed b. Ṣâliḥ ging einst in Surra-man-raʾâ vor dem

---

1) Sîrat ʿAntar ibid. p. 153—157.

2) Unter den in diesem Volksbuch erwähnten Trauergebräuchen sind noch hervorzuheben: das Entblössen des Hauptes und das Umstürzen der Zelte. III, p. 75, 11. 16. 19; vgl. 76, 7.

3) Ausser den fast durchweg muhammedanischen Einleitungsformeln der einzelnen Abschnitte der Erzählungen möge aus der grossen Masse von derartigen Stellen beispielsweise hingewiesen werden auf VI, p. 126—7, XIII, p. 61 (ein heidnischer Stammesfürst wird „Emîr al-muʾminîn“ angeredet), XV, p. 16 (satirische Polemik gegen den Götzendienst), XVI, p. 15—16, XVII, p. 60, 121, XVIII, p. 55 (koranische Phrasen in heidnischem Munde) u. a. m. Vgl. auch ZDMG. XXXII, p. 343.

4) Man kann diesbezüglich auf den Anfang der Geschichte des Juwelenhändlers ʿAlî al-Miṣrî verweisen in Tausend und Eine Nacht (ed. Bûlâk 1279) II, p. 343. 425. S. auch Lane, Manners and Customs II, p. 272.

Grabe eines Prinzen aus dem Geschlechte der ʿAbbâsiden vorüber und sah dort Mädchen, die auf ihr Gesicht schlugen. Dieser Anblick veranlasste den Dichter zu folgendem poetischen Ausruf:

„Am Freitagmorgen war's, da sah ich in Sâmarrâ' Augen, deren Thränenstrom jeden Zuschauer in Staunen versetzen konnte;
Sie besuchen Gebeine, die im Erdreich verwesen; sie erwirken Vergebung der Sünden für diese Gebeine;
Und wäre es nicht auch ohnehin der Rathschluss Gottes, dass der Staub wieder belebt werde bis zum Tage, da in die Ṣûr-trompete gestossen wird;
So würde ich sagen, dass sie wieder zum Leben erweckt würden durch die thränenströmenden Augen derer, die sie besuchen u. s. w."[1]

Auf dem Gebiete des Todtencultus ist als eines der Residuen aus dem Heidenthum das bis in die moderne Zeit hineinragende Opfern von Thieren auf dem Grabe des Verstorbenen zu betrachten. Bei dem Begräbnisse des egyptischen Vicekönigs Muḥammed ʿAlî sind 80 Büffel geschlachtet worden; die muhammedanische Umdeutung und Anwendung, die dieses altarabische Todtenopfer erhält, besteht darin, dass das Opfer die Bestimmung habe, die kleineren Sünden des Todten zu sühnen und dass das Fleisch der geschlachteten Opferthiere unter die Armen vertheilt wird,[2] weswegen dies Opfer auch den Namen Al-kaffâra, d. h. Sühnopfer erhalten hat.[3] In älteren Zeiten hat man sich noch enger an den altarabischen Gebrauch angeschlossen, indem man als Schlachtthier das Kameel beibehielt.[4]

4.

Unter den arabischen Gebräuchen, welche den Charakter des Todtenopfers nicht verleugnen können, wollen wir hier noch einem andern unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Derselbe wird noch aus der ersten Zeit des Islam erwähnt, wohl ein Ueberrest aus dem Kreise des noch in aller Bewusstsein lebenden Todten- und Heroencultus der Ǵâhilijja: wir meinen das Opfern der Haare zu Ehren von Verstorbenen. Von Lebîd wird ein Gedicht überliefert, das er beim Herannahen seines Todes an seine Töchter gerichtet haben soll:

---

1) Aġ. XV, p. 90, 4 ff.

2) E. W. Lane, Arabian Society in the middle ages ed. by Stanley Lane-Poole (London 1880) p. 261.

3) Manners and Customs l. c. p. 268. Dahin wird auch die bei Al-Ḳasṭalânî II, p. 527 ob. begründete Sitte zu rechnen sein, nach dem Tode des Muslim sieben Tage hintereinander fromme Mahlzeiten (für Arme) zu veranstalten, eine Sitte, der die muhammedanische Theologie die Erklärung untergeschoben hat, dass die Grabesprüfung des Rechtgläubigen sieben Tage dauert.

4) Aġ. I, p. 168, 9 ff. findet man ein Beispiel hiefür aus der Umejjadenzeit.

„Meine beiden Töchter hätten gewünscht, dass ihr Vater am Leben bleiben möge,
„Bin ich denn aber ein anderer, als ein Mann aus Rabî'a oder Moḍar?
„Kommt es eines Tags, dass euer Vater sterben wird,
„So zerkratzt kein Gesicht und scheret kein Haar."[1]

Diese Nachricht findet ihre Analogie an einer andern Ueberlieferung, nach welcher Ḳejs b. Mas'ûd seiner Tochter, als sie vom Helden Laḳîṭ b. Zurâra heimgeführt wurde, die Lehre gab, dass sie nach dem Tode desselben „weder ihr Gesicht zerkratzen, noch ihr Haupthaar opfern solle".[2]

Als der grosse Kriegsheld Châlid b. al-Walîd starb, der im Heidenthume selbst gegen Muhammed und die Muslimen bei Bedr, Uḥud und am „Graben" gekämpft hatte, da unterliess keine einzige der Frauen des Stammes der Banû Muġîra, ihren Haarschmuck auf das Grab des betrauerten Helden niederzulegen, — man denkt hier unwillkürlich an die griechische Sitte — d. h. — so setzt unsere Quelle erklärend hinzu — alle rasirten ihr Haupthaar und legten es auf das Grab des Châlid.[3] In etwas späterer Zeit schneidet der Chalif 'Abd al-Malik beim Empfang der Botschaft vom Tode des 'Abdallâh b. al-Zubejr die Haarlocken seines eigenen Hauptes und die seiner kleinen Kinder ab.[4] In diesen Fällen wird das Aufopfern der Haare wohl zunächst als äusserer Ausdruck der Trauer zu betrachten sein[5] — aber das Niederlegen derselben auf das Grab des Hingeschiedenen hat den Anschein einer cultuellen Handlung, deren Ueberreste wir noch heute bei den Beduinen des Ostjordanlandes finden, wo die Frauen eine Zahl von Haarlocken auf das Grab hervorragender Todten legen.[6] „Als Eigenthümlichkeit der hiesigen Beerdigungen bemerkten wir — so erzählt Palmer aus dem Gebiete des alten Moablandes — dass neben dem Grab öfter zwei Stäbe angebracht waren, über welche ein Seil gespannt war und an diesem hingen geflochtene Haarlocken als Opfer."[7] Dasselbe wird auch von den Arabern unweit des Serbâl-berges berichtet.[8] Diese Thatsachen erklären uns auch die Nachricht aus dem III. Jhd., dass die Châriǵiten bei dem Grabe ihres Häuptlings Ṣâliḥ b. al-Muṣarriḥ, der sich im Jahre 86 gegen die Chalifenherrschaft auflehnte, ihr Haupthaar zu rasiren pflegten.[9] Das Rasiren des Haupthaares gilt bereits in früherer Zeit[10] als besonderes Erkennungszeichen der Châriǵiten und darauf bezieht sich

---

1) Aǵ. XIV, p. 101. Ibn Hishâm zu Bânat Su'âd ed. Guid p. 183. Im Dîwân findet sich das Gedicht nicht.

2) Mufaḍḍ. Amthâl p. 20. 3) Aǵ. XV, p. 12.

4) Ansâb al-ashrâf p. 74. 5) Vgl. Jerem. 7: 29; Micha 1: 16 u. a. m.

6) Selah Merrill, East of the Jordan (London 1881) p. 511.

7) Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels p. 376. 8) Ebers, Durch Gosen zum Sinai p. 204.

9) Ibn Durejd p. 133. 10) ib. p. 139.

wohl ein apokrypher Traditionsausspruch, in welchem man dem Propheten die Frage vorlegen lässt, ob die Chârigiten ein besonderes Erkennungszeichen haben? worauf der Prophet antwortet: Jawohl, das Entfernen des Haupthaares (al-tasbîd) ist unter ihnen verbreitet.[1]

Diese Nachrichten deuten auf Ueberreste cultueller Gewohnheiten. Die heidnischen Wallfahrer übten — neben anderen Zeichen der Ehrerbietung — das Scheeren des Haupthaares.[2] Die traditionelle Kenntniss von diesem Moment des altarabischen Cultus drückt sich auch in dem legendenhaften Berichte aus, dass ein südarabischer Herrscher, der erste, welcher die Ka'ba mit einer zierlichen Decke versehen haben soll, als er durch zwei Rabbiner zum Cultus der Araber bekehrt wurde, denselben Act der Verehrung vollzog. Als der Thaḳafite 'Urwa b. Mas'ûd, der seinen Wohnort als Heide verliess, um als bekehrter Muhammedaner zurückzukehren, nach fünftägiger Reise eines Abends in Ṭâ'if eintraf und geradezu in seine Wohnung ging, da fiel es einem Stammesgenossen auf, dass er nicht zuvor der Rabba einen Besuch machte, um bei dem Bildniss der Göttin sein Haupthaar abzulegen.[3] Bemerkenswerth ist es noch, dass in einem dem 'Abdallâh b. Ubejj zugeschriebenen Gedicht folgender Schwur gebraucht wird: „bei dem, dem zu Ehren das Haar rasirt wird", d. h. bei Gott![4]

Im Zusammenhange dieser und ähnlicher Nachrichten muss dann auch — wie dies bereits Krehl angeregt hat[5] — der in einigen biblischen Stellen Bestätigung findende Bericht des Herodot III, c. 8 betrachtet werden, wonach die Araber zu Ehren des Gottes Orotal einen Theil des Barthaares — die *κρόταφοι* — kahl schnitten. Es kann dabei nicht unerwähnt bleiben, dass auch Plutarch[6] von den Arabern die Sitte erwähnt, die Haare am Vorderhaupte abzuscheeren.

Zu der cultuellen Bedeutung des Haaropfers gehören wohl noch zwei Gewohnheiten, die wir aus der Ueberlieferung des arabischen Heidenthums kennen. In erster Linie die altarabische Sitte, dass der in den Kampf ziehende Krieger das Haupthaar rasirt, als Symbol, dass er sich dem Tode für die Ehre des Stammes weiht.[7] Es kann dies nicht bloss dem Zwecke

---

1) Kitâb al-aḍdâd p. 199.

2) Ibn Hishâm p. 15; vgl. p. 749. Vgl. Wellhausen, Arab. Heidenthum p. 117, der eine Erklärung dieser Ceremonie bietet. Das Scheeren des Haupthaares bezeichnet nach seiner Ansicht die Aufhebung des geweihten Zustandes.

3) Wâḳidi-Wellhausen, Muhammed in Medina p. 381. 4) ibid. p. 182.

5) Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber p. 32, wo noch andere Daten aus arabischen Dichtern zu finden sind.

6) Theseus c. 5.

7) istibsâlan lil-mauti, Al-Tebrîzî zur Ḥam. 255, 17; vgl. jaum taḥlâḳ al-limam Ṭarafa 14: 1. Vgl. meinen Aufsatz in Rev. de l'hist. des relig. XIV, p. 49 ff.

eines Erkennungszeichens gedient haben, wie uns von einigen späteren Philologen gesagt wird. Der zur Ehre des Stammes unternommene Kampf war dem alten Araber eine heilige, religiöse Angelegenheit und es ist nicht auffallend, dass er sich zu demselben durch religiöse Handlungen rüstet, ebenso wie uns anderweitig bekannt ist, dass man sich auch zur Ausführung der Pflicht der Blutrache für den Ǵâr durch religiöse Uebungen bei der Kaʿba weiht.[1] — Zweitens scheint auch die Gewohnheit, dass man dem Kriegsgefangenen die Haarlocken abschnitt — wie wir hierauf bereits p. 185 hingewiesen haben — nicht bloss die Beschämung und Erniedrigung des besiegten Feindes zum Zwecke gehabt zu haben, sondern sie hatte religiöse Bedeutung: die Haarlocken wurden den Göttern geopfert.[2] Damit hängt auch zusammen, dass der Stirnlocke (nâṣija) noch in späterer Zeit ominöse Bedeutung zugeschrieben wird. Wenigstens deutet hierauf der arabische Sprachgebrauch, der manches Ueberbleibsel alter Anschauungen aufbewahrt hat. Man sagt: shuʾm al-nâṣija,[3] imraʾatun mashʾûmat al-nâṣija (eine Frau von unglückbringender Stirnlocke),[4] und im Gegensatz dazu: mubârak al-nâṣija,[5] selbst von Thieren: dâbbatun ǵadirat al-nâṣija,[6] ein Sprachgebrauch, der in arabischen Volksbüchern überaus häufig ist.[7] In diese Gruppe scheint auch der Ausspruch zu gehören: „al-chejl maʿḳûd fî nawâṣîhâ al-chejr“ oder al-baraka, „an die Stirnlocke des Pferdes ist das Heil (oder der Segen) gebunden.“[8] Schliesslich möchten wir als späten Nachklang noch den volksthümlichen Schwur bei der Schläfenlocke erwähnen (waḥajât maḳṣûṣî).[9] In solchen Redensarten scheinen Residuen einer alten Anschauung aufbewahrt zu sein, nach welcher mit der Stirnlocke abergläubische Vorstellungen verknüpft werden. Diese Anschauung hat sich auch in folgendem Ḥadîth bei Mâlik erhalten: Wenn jemand von euch eine Frau heirathet oder eine

1) Huḏejl. nr. 198.

2) Aǵ. III, p. 84 ult., wo der alte Glaube daran vorausgesetzt wird, dass das Darbringen der Stirnlocken die Götter versöhnt.

3) Ṭab. III, p. 465, 3; Aǵ. XXI, p. 122, 15.

4) Al-Damîrî II, p. 110; vgl. „seine Stirnlocke ist in der Hand des Satans“ Muw. I, p. 171.

5) Thier und Mensch ed. Dieterici p. 81, 8; Ḳarṭâs ed. Tornberg p. 198, 9 v. u.

6) Muḥîṭ al-muḥîṭ s. v. ǵdr.

7) Sîrat ʿAntar V, p. 45, 5 v. u., baʾs nâṣijatihâ IX, p. 21, 7 v. u., wejlaka jâ mejshûm al-nâṣija, XV, p. 38, 8. Sîrat Sejf. XIII, p. 22, 3. Man sagt auch: Gott hat meiner nâṣija auferlegt, dass u. s. w. Tausend und eine Nacht IV, p. 3. 15.

8) B. Ǵihâd nr. 42.

9) Dozy, Supplément II, p. 352ᵇ = Tausend u. eine Nacht III, p. 383, 13; vgl. wa ḥaḳḳ ṭarṭûrî, ibid. I, p. 233, 21.

Sclavin kauft, so ergreife er ihre Stirnlocke und bitte Gott um seinen Segen.[1]

Es ist nach alledem die Auffassung nicht abzuweisen, dass das Aufopfern des Haupthaares nicht nur die Trauer um den Todten auszudrücken hatte, sondern ein cultueller Act zu Ehren des Todten war.[2]

5.

Wie verhielt sich nun der Islam zu jenen Gebräuchen des arabischen Heidenthums, namentlich aber, ausser den bisher erwähnten Trauergebräuchen, zu der Todtenklage (Nijâḥa), jener festen Institution der Ǵâhilijja, bei welcher schon in alter Zeit nicht nur die weiblichen Anverwandten des Verstorbenen, sondern gewerbsmässige Klageweiber beschäftigt waren und welche, wie es scheint, durch manche Gewohnheitsgesetze[3] geregelt war, welche die Art derselben näher bestimmten?[4]

Die Begründer der neuen Religion und Lebensanschauung betrachteten die verzweiflungsvolle Wehklage und die Aeusserungen unbändiger Trauer als unvereinbar mit dem Gefühle der Ergebung in den Willen Allâh's und

---

1) Muw. III, p. 34. Der Prophet streicht die nâṣija desjenigen, den er segnet, Al-Fâkihî, Chron. d. St. Mekka II, p. 12, 5 v. u., und wo — wie bei neugeborenen Kindern — noch kein Stirnhaar vorhanden ist, berührt er die Stirnhaut, auf welcher später reichlicher Haarwuchs erfolgt, Imâm Aḥmed bei Al-Damîrî II, p. 253, 9 v. u.

2) Für das oben ausgeführte Thema ist jetzt auch die Abhandlung von G. A. Wilken, Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indosinesiens, Heft II, Amsterdam 1887, zu beachten. Dieselbe erschien nach Abfassung des obigen Abschnittes, aus welchem einige Punkte der erwähnten Abhandlung vielleicht vervollständigt werden können. — Für das speciell Arabische: Wellhausen, Arab. Heidenth. p. 118.

3) Aus dem Kreise der Nijâḥa möge hier nur eine merkwürdige Notiz in Aǵ. II, p. 138, 8 und X, p. 58, 3 u. erwähnt werden. Nach derselben haben die Frauen die Todtenklage um ihren verstorbenen Gatten stehend abgehalten, wenn sie die Absicht hatten, im Wittwenstande zu verbleiben und sich nicht wieder zu verheirathen. Zu erwähnen ist auch, obwohl nicht ausdrücklich als in die Ǵâhilijja zurückreichend, die Belehrung, die ein Araberfürst in der Sîrat 'Antar XX, p. 113 seiner Tochter in die Ehe mitgiebt: sie möge, wenn ihr Gatte stirbt, weder die Kleider zerreissen, noch die Haare scheeren, das Gesicht nicht zerkratzen und schlagen, sondern in ihren Stamm zurückkehren und erst dann die Trauerkundgebungen beginnen; vgl. oben p. 247 Anm. 1 und 2.

4) Bint al-ǵaun nennt sich eine der hervorragendesten Klageweiber der Ǵâhilijja (s. den Vers des Muthaḳḳab in der p. 243 Anm. 1 angeführten Stelle). Der Name ist wohl als Laḳab zu betrachten, wörtlich: „Tochter der schwarzen (Trauer-) Farbe“ mit Hinblick auf die Beschäftigung dieser Frau.

der Resignation in seinen Rathschluss, was sie Ṣabr und Iḥtisâb nennen. „Mâshâ'a-llâhu, lâ ḥaula wa lâ ḳuwwata illâ bi-llâhi", dies sollte der Wahlspruch der Gläubigen in allen Lebenslagen sein. Der Begriff des Ṣabr als Tugend war auch dem Heidenthume nicht fremd.[1] Vorislamische Dichter rühmen ihren Helden überaus häufig damit, dass er ṣabûr ʿalâ-l-maṣâ'ib, d. h. ausdauernd in Unglücksfällen, sei,[2] und Durejd b. al-Ṣimma wird von den arabischen Literaturhistorikern als derjenige bezeichnet, der diese Tugend unter allen Dichtern am trefflichsten zu verherrlichen verstand.[3] Noch unter den heutigen Beduinen Arabiens ist — wie Doughty hervorhebt — in diesem vormuhammedanischen Sinne Ṣabr die hervorragendeste Tugend (the chiefest beduin virtue).[4] Aber erst der Islam fasste diese „Ausdauer" als Ergebung in den Rathschluss Gottes. Während sie dem Heidenthume nur ein Attribut der Seelenstärke war, gilt dieselbe dem Muhammedaner als Act der Frömmigkeit, ganz so, wie die Erfüllung der Gebetspflicht oder des Spendens des Almosen (Sûre 22: 36).[5] „Was am Körper der Kopf — so heisst es in einer jener apokryphen Chutba's des ʿAlî, in welchen man die Ethik des Islam im Zeitalter ihrer Reife zum Ausdruck gebracht hat — das ist im Glauben das Ṣabr. Wer nicht Ṣabr hat, hat auch keinen Glauben, so wie ohne Kopf kein Körper besteht."[6] Dies ist eine andere Lebensanschauung als jene war, die sich in der Todtenklage und den Trauergebräuchen der Araber ausdrückte. Man müsse Allâh um Vergebung bitten für die Sünden des Verstorbenen,[7] nicht aber dem letztern übermässige Ehren erweisen oder seinen Tod in überschwänglicher Weise beklagen.

Das Leichengebet (Ṣalât al-ǵinâza) sollte an die Stelle der Todtenverehrung treten. Wir müssen aber beachten, dass diese Grundsätze sich im Islam nicht zu aller Anfang entwickelten und dass die religiösen Aussprüche, welche denselben Ausdruck geben und von denen wir mehrere noch erwähnen werden, erst Producte einer gereifteren religiösen Anschauung sind. Die „Mutter aller Gläubigen", ʿÂ'isha nahm es ihrer Nichte noch

---

1) Vgl. Schrameier, Ueber den Fatalismus der vorislamischen Araber p. 37.

2) Vgl. Mufaḍḍ. 36: 11. 3) Aǵ. IX, p. 5, 25.

4) Travels in Arabia deserta I, p. 103. Sie verstehen darunter besonders „a courageous forbearing and abiding of hunger".

5) Bezeichnend ist es, dass der Ausspruch: faṣabrun ǵamîlun, d. h. Ausdauer ist schön, der durch den Koran 12: 83 allgemein bekannt ist, bereits bei Al-Shanfarâ, Lâmijja v. 34 (wa lal-ṣabru in lam janfaʿi-l-shakwu aǵmalu) zu finden ist. Spätere Dichter haben ihn dann vielfach propagirt (Ḥam. p. 403, 2, Al-Damîrî I, p. 248).

6) Al-ʿIḳd II, p. 169. 7) Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 19, 3 u.

sehr übel, dass sie bei dem Leichenbegängnisse ihres Gatten, mit dem sie in nicht sehr glücklicher Ehe lebte, „ihren Mund nicht aufthat" zur Todtenklage.[1] In späterer Zeit hätte man diese Unterlassung nicht als Sünde angerechnet. Vielmehr wird eine stattliche Reihe von Traditionssätzen überliefert, in denen Muhammed die Trauergebräuche der Araber verpönt und ihre Uebung verbietet.[2] „Der Todte wird bestraft für manches Wehklagen der Hinterbliebenen"[3] — mit dieser Drohung sollten die Ueberlebenden eingeschüchtert werden. „Wer eines Todten wegen die Kleider zerreisst, gehört nicht zu uns und wer sein Antlitz schlägt oder die Ausrufe der Ǵâhilijja anwendet, gehört nicht zu uns." Auch das Entfernen des Haupthaares und das Bedecken des Hauptes mit Staub wird von Muhammed verpönt und alle diese Lehren werden mit Thatsachen aus der Umgebung des Propheten und seiner nächsten Nachfolger beleuchtet.[4] Von ʿOmar erzählen sie, dass er die Schwester des Abû Bekr bestraft habe, weil sie für den verstorbenen Bruder die Todtenklage anstimmte.[5] Der Lohn der Klageweiber wird in der Tradition auf eine Linie mit den verächtlichen Erwerbsgattungen gestellt und gesetzlich diesen vollständig gleich geachtet.[6] Fromme gottergebene Männer haben denn auch die in den traditionellen Lehren ausgedrückten Mahnungen in den traurigen Lagen des Lebens zur Richtschnur ihrer Führung genommen und in frommen Erzählungen zum Ausdruck gebracht. Den Ḥusejn lässt man vor seinem Tode zu seiner Schwester sagen: O, meine Schwester! Finde Trost in der Tröstung Allâh's, denn ich und alle Muslimen erblicken in dem Propheten Gottes ein nachahmungswürdiges Muster. Ich beschwöre dich, dass du meinethalben kein Kleid zerreissest, kein Antlitz zerkratzest und keine Wehklage anstimmest.[7] Der Traditionarier Ibn ʿAbbas, der sonst der Poesie nicht abgeneigt war, verstopfte das Ohr, wenn er den Ton der Todtenklage hörte.[8] Selbst das Tragen besonderer Trauerfarben wird von den Vertretern der muhammedanischen Anschauung vermieden.[9]

---

1) Aǵ. X, p. 56, 21.

2) Ebenso wie das Gesetz des Solon bei den Griechen (Plutarch c. 12), das XII-Tafelgesetz bei den Römern die überschwängliche Todtenklage zu mässigen suchte. Cicero, De legibus II, c. 23.

3) Diese Anschauung stimmt vollständig mit der in wesentlich verschiedenen Kreisen vielfach bezeugten volksthümlich-religiösen Vorstellung überein, dass man den Todten nicht zu sehr beweinen dürfe und dass Thränen, welche auf ihn fallen, ihn wie Feuer quälen, dass dadurch seine Ruhe gestört wird u. a. m. Vgl. Julius Lippert, Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch (Berlin 1882) p. 409.

4) B. Ǵanâ'iz nr. 32—35, 37—39. 5) B. Chuṣûmât nr. 4.

6) Iǵârat nr. 20. 7) Al-Jaʿḳûbi II, p. 290. 8) Aǵ. I, p. 35, 9.

9) Burton, A pilgrimage to Mekka and Medina (Leipzig 1874, Tauchnitz) II, p. 160.

In dieser Reihe ist bemerkenswerth, dass der Islam (wohl noch nicht Muhammed selbst) ausser der Todtenklage den Frauen noch verbietet, die in der Ǵâhilijja üblichen Trauergebräuche der Frauen (iḥdâd) nach dem Tode eines andern als des Gatten länger als drei Tage zu üben. Diese Trauergebräuche wurden in neuerer Zeit öfter besprochen[1] und es sei hier nur hinzugefügt, dass das Wegschleudern des Thieres[2] und des Mistes nach Verlauf des Trauerjahres wohl eine symbolische Handlung sein sollte, um auszudrücken, dass die Trauernde nunmehr alle Gemeinschaft mit dem Verstorbenen gelöst habe.

Es giebt eine ganze Gruppe von Aussprüchen, in welchen der Prophet verbietet, das Schicksal, den Zeitlauf (al-dahr) zu schmähen; diese Aussprüche sind bereits anderwärts zu anderem Zwecke vorgeführt worden.[3] Ich glaube, dass der Islam auch mit diesem Verbot gegen die heidnischen Trauergebräuche polemisire. Die Klagegedichte der alten Araber enthalten nämlich häufig die Schmähung des Schicksals ob des betrauerten Unglücks; eine grosse Anzahl solcher Gedichte, welche uns überliefert ist, beginnt mit dem Ausruf: „laḥâ-llâhu dahran" u. s. w., „Gott verdamme ein Schicksal, welches" u. s. w.[4] In solchen Worten prägt sich eine Anschauung aus, die der Islam nicht billigen mochte und der Gegensatz des Islam zu derselben ist die Idee der Dahr-traditionen.

Derselbe Protest ist in jener Bestrebung der frommen Anhänger Muhammeds enthalten, alles was einer Todtenverehrung ähnlich ist und als solche im Heidenthum üblich war und auch durch den Islam praktisch nicht überwunden wurde, zu vermeiden und abzulehnen.[5] Sie gehen hierin so weit, dass sie aller übermässigen Trauerbezeugung in Bezug auf ihre eigene Leiche durch directe Verfügungen vorbeugen. In der ältesten Zeit des Islam scheint es noch Sitte gewesen zu sein und diese Sitte ist wohl

1) Vgl. Wilken, Het Matriarchaat p. 45 und desselben Verf.'s Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indosinesiens, Anhang I, p. IV, Anm. 10. Wellhausen, Arab. Heidenth. p. 156. Die besten Quellen für den an diesen Stellen erwähnten sonderbaren Gebrauch sind Muw. III, p. 83; B. Ṭalâḳ nr. 45.

2) Die Worte taftaḍḍu bihi, worunter die ältesten Commentatoren das Wegschleudern des Thieres verstehen, ist sprachlich und inhaltlich unklar. Mâlik setzt hinzu, dieser Gebrauch wäre kal-nushra, eine Art Zauber. Auch andere Erklärungen werden erwähnt, darunter auch die, dass fḍḍ VIII ein Denominativ von fiḍḍa, Silber, sei und das Wort darauf Bezug habe, dass sich die Frau wusch und reinigte, um weiss wie Silber zu erscheinen.

3) Die Ẓâhiriten p. 153—55. 4) Ḥam. p. 479. 480 u. a. m.

5) Nur gegen das Opfern von Thieren an den Gräbern finden wir merkwürdigerweise kein directes Verbot in den Traditionen; es sei denn, dass man an dem koranischen Verbote des Opferns auf den Anṣâb Genüge gefunden habe.

aus dem Heidenthume übernommen worden,[1] dass man über dem Grabe einer verehrten Person ein Zelt aufschlug[2] und sich in demselben längere Zeit nach der Beerdigung aufhielt. Sehr lebhaft wird diese Trauersitte gelegentlich der Trauer des Dichters Arṭât (st. im VIII. Jahrzehnt d. H.) um seinen Sohn ʿAmr beschrieben. Nach dessen Tode schlug der Vater sein Zelt beim Grabe auf und weilte ein Jahr lang darin. Als der Stamm, dem er angehörte, weiter ziehen wollte, um Weideplätze zu suchen, rief der trauernde Vater dem Verstorbenen zu: „Ziehe mit uns, o Abû Salmâ." Und als ihn die Stammesangehörigen bei seinem Verstande, bei seiner Religion beschworen, den eingebildeten Verkehr mit jemand aufzugeben, der schon seit einem Jahre unter den Todten weilt, da bat er noch für eine Nacht um Aufschub der Reise. Früh morgens zog er sein Schwert und schlachtete sein Reitthier auf dem Grabe des Verstorbenen. Aber noch immer war er nicht zur Trennung zu bewegen und die Genossen mussten aus Mitleid mit ihm noch länger in der Nähe des Grabes weilen.[3] Wir sehen hieraus, was das Aufschlagen der Ḳubba am Grabe zu bedeuten habe; es sollte damit ausgedrückt werden, wie schwer den Ueberlebenden der Abschied von dem Heimgegangenen ankomme und leicht widerlegt sich, wenigstens mit Bezug auf den Culturkreis, der uns hier beschäftigt, die Theorie des englischen Anthropologen James S. Frazer, der einen grossen Theil der Leichen- und Trauerceremonien der verschiedensten Völker damit erklärt, dass durch dieselben die völlige Lossagung von dem Geiste des Verstorbenen ausgedrückt werden sollte, sowie er auch der Sitte der Verstümmelung des Körpers und der Anlegung von Kleidern, die eine andere Farbe als die gewöhnliche Kleidung haben, die ursprüngliche Absicht unterlegt, durch Veränderung der äussern Erscheinung dem etwa rückkehrenden Todten beziehungsweise dem Geiste desselben unkenntlich zu werden.[4] Diese Theorie zu beurtheilen ist hier nicht der Ort; wohl aber darf auch bei dieser Gelegenheit ausgesprochen werden, dass eine nähere Betrachtung der Trauergebräuche der Ǵâhilijja dieselben den Verallgemeinerungen Frazers entschieden entziehen muss. Die oben p. 253 angeführte Sitte zeigt ganz besonders, dass die Lossagung vom Todten nicht in den Trauergebräuchen, sondern in dem Abbrechen derselben zum Ausdruck kommt. Ein beliebter Klageruf der Klageweiber und der Dichter von

---

1) In alter Zeit errichtete man auch zu Ehren hervorragender Gäste, die das Zeltlager besuchten, Ehren-Ḳubba's, Aǵ. VII, p. 170 (Kaʿb im Lager der Banû Taǵlib).

2) Al-Jaʿḳûbî II, p. 313: über dem Grab des ʿAbdallâh b. ʿAbbâs in der Moschee von Ṭâʾif wird ein Zelt (fusṭâṭ) aufgeschlagen.

3) Aǵ. XI, p. 144; Wellhausen p. 162.

4) On certain Burial Customs as illustrative of the primitive theory of the Soul (Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. XV, nr. 1, 1885, p. 64—100).

Klageliedern war: „lâ tabʿad", d. h. „entferne dich nicht", ein Ruf, der in dieser und synonymen Formen in der Marâthî-literatur so häufig wiederkehrt,[1] dass Rückert in den Noten zu seiner Uebersetzung der Ḥamâsa mit vollem Rechte auf denselben als charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Dichtungen besonderes Gewicht legt. Als Al-Ḥasan, der Enkel des Chalifen ʿAlî, starb, da schlug seine Frau ein Zelt (ḳubba, daraus ist später die Benennung für Grabeskapellen geworden) über sein Grab; dieses Zelt hielt sie ein Jahr lang aufrecht und als sie es abbrach, da hörte man — so wird erzählt — eine himmlische Stimme rufen: „Haben sie denn schon wiedergefunden, was sie verloren haben?" worauf eine andere Stimme entgegnete: „Nein! aber sie haben sich in ihr Schicksal ergeben und haben sich entfernt!"[2]

Diese Sitte hat schon sehr früh die Missbilligung der Rechtgläubigen erregt; hierauf deutet unter anderem der Bericht, dass Ibn ʿOmar beim Anblick eines Zeltes (fusṭâṭ) über dem Grabe des ʿAbd al-Raḥmân b. Abî Bekr seinem Diener zurief: „Entferne das Zelt, denn nur die frommen Werke der Verstorbenen werden ihm Schutz und Schatten bieten können."[3] In diese Ordnung gehört auch folgende dem Eroberer ʿAmr b. al-ʿÂṣî — allerdings ist dieser nicht Typus eines rechten Muslim — zugeschriebene letztwillige Verfügung: „Wenn ich sterbe, so weinet nicht um mich und es möge meiner Bahre kein Lobredner (mâdiḥ) und kein Klagerufer (nâʾiḥ) folgen, schüttet nur Staub auf mein Grab, denn meine rechte Seite ist des Staubes nicht würdiger als meine linke. Setzet weder ein hölzernes noch ein steinernes Zeichen auf mein Grab. Wenn ihr mich begraben habt, so setzt euch noch an mein Grab, so lange als das Schlachten eines Kameels und das Verteilen des Fleisches dauern könnte, damit ich mich so lange noch eurer Gesellschaft erfreue."[4] In demselben Sinne soll Abû Hurejra (st. 57), wie

1) z. B. im Trauerlied des Taʾabbaṭa auf Al-Shanfarâ Aġ. XIV, p. 130, 18, ib. XXI, p. 137, 3; Ḥam. p. 89 ult., 410, 10 v. u., 454 v. 23, 471 ult.; Jâḳût II, p. 671, 5 u. a. m. Al-ʿIḳd II, p. 11, 19. „Sie sagen: Entferne dich nicht und dabei begraben sie mich; aber wo ist denn der Ort des Scheidens, wenn es nicht mein Ort (Grab) ist?" so schliesst Mâlik b. al-Rejb das Gedicht, in welchem er sein eigenes Begräbniss schildert. Vgl. auch Kremer l. c. p. 167 und den bei Nöldeke, Beiträge zur Kenntn. d. Poesie d. alten Araber p. 69, 1 angeführten Vers (= Aġ. III, p. 18, 4). Es ist nicht auffallend, dass auch die muhammedanischen Marâthî-dichter diese Formel beibehalten, z. B. das Trauergedicht des Kuthejjir auf den Tod seines Freundes Chandaḳ, Aġ. XI, p. 48, 15.

2) B. Ǵanâʾiz nr. 62. 3) ibid. nr. 82.

4) Al-Damîrî (s. v. ǵazûr) I, p. 243 aus der Traditionssammlung des Muslim; Al-ʿIḳd II, p. 5. Al-Damîrî spricht die Ansicht aus, dass der Schluss dieses Dictums auf das Fleischhauergewerbe zurückzuführen ist, welches ʿAmr in seinen früheren Jahren übte.

dies in mehreren Traditionssammlungen beglaubigt wird, als er sein Ende herannahen fühlte, den Wunsch geäussert haben: „Schlaget kein Zelt über mich, folget mir nicht mit dem Rauchfass, sondern eilet[1] mit meiner Leiche!"[2]

Das Zelt wurde in späterer Zeit zur Grabeskapelle, zum Mausoleum; den Namen Ḳubba behielt auch dieser künstliche Bau. Als nun die Muhammedaner begannen, das Grabmal heiliger und frommer Personen mit monumentalen Bauten zu schmücken, da begegnete auch dieses Bestreben der Missbilligung der Anhänger der Lehre Muhammeds. Ausser den Traditionssätzen, die diese Missbilligung zum Ausdruck bringen, finden wir dieselbe auch in Form der öfter vorkommenden Legende, dass solche Bauten bald nach ihrer Vollendung durch den Heiligen selbst, dessen Grabesstätte sie zu schmücken bestimmt waren, zerstört wurden, so dass sie in Stücke zerfielen. Solcher Zerstörung fiel — so erzählt die Legende — das Mausoleum des Aḥmed b. Ḥanbal in Baġdâd zum Opfer[3] und die Ḳubba des algierischen Heiligen Aḥmed al-Kabîr, welche die dankbaren Moriskos im Jahre 900 d. H. ihrem Beschützer mit grossem Aufwande errichteten, wurde über Nacht zur Ruine, und diese Selbstzerstörung wiederholte sich, so oft die Baumeister dazu schritten, das zerstörte Denkmal von neuem zu errichten.[4] Dieselbe Legende wird auch vom Grabe des Stifters des Naḳischbendî-ordens, Bahâʾ al-dîn in dem Dorfe Baweddîn bei Buchârâ, erzählt. Auch dies Grab liegt unter freiem Himmel, ohne von einer Kuppel umwölbt zu sein; nie wollte es gelingen, eine darüber erbaute Ḳubba dauernd zu erhalten.[5] Die Frommen wollten sich in ihrer Bescheidenheit mit einem einfachen Grabe begnügen. Solche Legenden stehen im Grunde genommen im Dienste jener alten, in vielen Traditionssätzen zum Ausdruck gebrachten muhammedanischen Anschauung, wonach das Grab nicht als Stätte des Gebetes benutzt werden dürfe,[6] eine Gefahr, die durch das Errichten moscheenähnlicher Grabesdenkmäler — wie die Erfahrung gezeigt

---

1) Den Wunsch, dass man mit seiner Leiche eile, äusserte auch der Chalif Al-Maʾmûn in seiner letztwilligen Verfügung über seine Beerdigung, Ṭab. III, p. 1136, 15.

2) Ibn Baṭûṭa, Voyages II, p. 113. 3) Ibn Ḥaǵar IV, p. 398.

4) Trumelet, Les Saints du Tell I, p. 246.

5) Vámbéry, Reise in Centralasien, XV. Abschnitt. Der hier an mehreren Beispielen nachgewiesene sagenhafte Zug von sich selbst zerstörenden Gebäuden ist auch in anderen Kreisen zu finden. Quaresmius erzählt, dass die Muhammedaner an Stelle der Ananiaskirche in Damascus eine Manâra für ihren Gottesdienst erbauen wollten; dreimal machten sie den Versuch, doch immer zerstörten unsichtbare Hände das begonne Bauwerk (De terra sancta VII, c. 2).

6) Muw. II, p. 12, IV, p. 71; B. Ṣalât nr. 48. 55; Taṭawwuʿ nr. 9; Al-Baġawî, Maṣâbîḥ al-sunna I, p. 37.

hat — sehr nahe gerückt war. Dieselbe Bestrebung sollte auch jener — mit anderen Traditionen allerdings im Widerspruch stehender — Bericht zum Ausdruck bringen, nach welchem der Prophet es gemissbilligt haben soll, vor einem Leichenzuge, und wäre er auch der eines Muslim, zum Zeichen der Verehrung sich zu erheben.[1]

Auch das, freilich erfolglose, Bestreben einiger Theologen, das Abhalten der Ṣalât al-ǵanâza möglichst aus der Moschee zu verbannen,[2] wollte der Tendenz dienen, von diesem Ritus die Attribute eines scheinbaren Todtencultus fern zu halten. Schon in der ältern Zeit des Islam hatte dies Bestreben keinen Erfolg. Dass aber eine solche Tendenz seitens einiger Theologen schon in alter Zeit vorhanden war, zeigt folgender Bericht des Mâlik b. Anas: ʿÂʾisha gab den Befehl, dass man die Leiche des Saʿd b. Abî Waḳḳâṣ vor ihr vorüber in die Moschee trage, damit sie dort für den Verstorbenen beten könne. Die Leute widersetzten sich diesem Befehl (sie wollten einer Leiche den Eintritt in die Moschee nicht gestatten). Da sprach ʿÂʾisha: „Wie schnell machen es doch diese Leute?[3] hat denn der Prophet über der Leiche des Suhejl b. Bejḍâʾ anderswo gebetet als in der Moschee?"[4] Es liegt wohl hier die Meinungsverschiedenheit zeitgenössischer Theologen vor, welche nach der in dieser Literatur herrschenden Methode in die älteste Zeit des Islam zurückverlegt wird. Was man vom Propheten anführt, ist allem Anscheine nach die im II. Jhd. im Ḥiǵâz herrschende rituelle Praxis, die man nicht im Unrechte belassen konnte.

In der Geltendmachung der hier dargelegten Anschauungen des Islam haben die öffentlichen Autoritäten das ihrige beigetragen; man bestrebte sich, durch polizeiliche Massnahmen der Wiederkehr heidnischer Trauersitten entgegenzuarbeiten und die Nothwendigkeit der getroffenen Verfügungen zeigt uns erst recht, wie der alten Sitte nur sehr schwer entgegengearbeitet werden konnte. Unter der Regierung des ʿOmar II. untersagt der Statthalter ʿAdijj b. Arṭât (st. 100) die Todtenklage;[5] im III. Jhd. erlassen mehrere Statthalter von Aegypten strenge Befehle gegen dieselbe und verschärfen ihr Verbot durch Züchtigungen, welche gegen die Zuwiderhandelnden verhängt werden.[6] Es ist fast selbstverständlich, dass in den Gesetzcodices, gestützt

---

1) Vgl. die Stellen in der Revue de l'histoire des religions XVI, p. 160f.

2) Ḳuṭb al-dîn, Chroniken der Stadt Mekka III, p. 208—10.

3) „mâ asraʿa al-nâs" wird verschiedenartig erklärt: a) wie schnell vergessen sie die Sunna des Propheten? (diese Erklärung des Mâlik ist auch in die Fassung mancher Texte eingedrungen: mâ asraʿa mâ nasija al-nâs); b) wie schnell sind sie beim Tadeln und Schmähen! so erklärt Ibn Wahab.

4) Al-Muwaṭṭaʾ II, p. 14. 5) Al-Farazdaḳ ed. Boucher p. 67.

6) Die Stellen aus Abû-l-Maḥâsin findet man jetzt bei Karabacek in den Mittheilungen aus der Papyrussammlung d. Erzherzog Rainer I, p. 100.

auf die vielen dahingehörigen Aussprüche der Tradition, die Todtenklage und alle dieselben begleitenden Ausdrücke der Trauer strengstens untersagt werden.[1] Auch Andersgläubige müssen sich der Todtenklage enthalten. Im sogenannten Bund ʿOmars mit den Juden und Christen, in welchem die Bedingungen, unter welchen diese nach dem Staatsrechte des Islam in muhammedanischen Ländern wohnen dürfen, aufgezählt sind, lässt man den Chalifen auch die Bedingung festsetzen: „dass sie bei Unglücksfällen nicht schreien und beim Tod ihrer Verwandten nicht öffentlich wehklagen dürfen.“[2]

In grossen Städten gehörte die Beaufsichtigung der Kundgebungen der Trauer mit zu dem Wirkungskreis des Polizeivogtes, sowie die Controle über das rituelle Leben überhaupt im muhammedanischen Gemeinwesen diesem Beamten oblag.[3] Ibn al-Athîr al-Ǵazarî (st. 637), Bruder des gleichnamigen Geschichtschreibers, der unter Saladin das Amt eines Hofsecretärs bekleidete, theilt uns in seinem Werke über Stilistik unter anderen Proben des officiellen Stiles auch ein Decret mit, das er gelegentlich der Ernennung eines Muḥtasib aufsetzte,[4] ein Document, welches uns in die socialen Verhältnisse jener Zeit einen tiefen Blick zu werfen gestattet und von diesem Gesichtspunkte aus einer eingehenden Bearbeitung würdig wäre. In diesem Ernennungsdecret, welches zugleich die Instruction für den neuernannten Beamten enthält, heisst es: „Zu den Dingen, in welchen man der religiösen Sunna zuwider zu handeln pflegt, gehört auch das Abhalten von condolirenden Versammlungen[5] und das Tragen von schwarzen oder blauen Trauerkleidern[6] und das Nachahmen der Ǵâhilijja durch Todtenklage und Jammern,

---

1) z. B. Minhâǵ al-ṭâlibîn ed. Van den Berg I, p. 221. In der ḥanafitischen Schule hat sich diesbezüglich eine weniger puritanische Auffassung zur Geltung gebracht, Raḥmat al-umma p. 36, 13.

2) Al-Hamadânî, Ḏachîrat al-mulûk in Rosenmüller, Analecta arabica I, p. 22 (Text) nr. 19.

3) Die Oxforder Hschr. Bodl. nr. 315, welche von der Amtsbefugniss des Muḥtasib (Polizeivogt) handelt, enthält in ihrem V. Kapitel die Befugnisse dieses Beamten hinsichtlich der Leichenfeier (Nicoll-Pusey, Biblioth. Bodl. Catalogus p. 96).

4) Al-mathal al-sâ'ir p. 353.

5) Vgl. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes II, p. 126ᵇ zu d. W. ʿazâʾ.

6) Vgl. Ansâb al-ashrâf p. 77. Zur Zeit der Ǵâhilijja waren schwarze Trauerkleider üblich. Ḍamra al-Nachshalî (ZDMG. XII, p. 63): „Werden wohl meine Kameelweibchen ihr Gesicht zerkratzen oder ihren Kopf mit schwarzen Tüchern umwickeln?“ Eine Frau, welche sich in schwarze Trauerkleider (silâb, sulub) hüllte, nannte man musalliba, ib. p. 67 unten. Labîd p. 37 v. 1 nauḥu musallibin, und die schwarzen Trauerkleider (al-sulub al-sûd) in einem bei Ǵauh. s. v. rmḥ angeführten Trauergedicht desselben Dichters. Vgl. auch Ibn Hishâm p. 627, 2 und Bint al-ǵaun (oben p. 251 Anm. 4). Die dunkle, besonders schwarze Trauer-

das übermässige Weinen und die übertriebene Zerknirschung des Herzens, die an die unverhüllte Erzürnung Gottes grenzt. Die Frauen verabreden sich, über den Gräbern Zelte aufzuschlagen und benutzen die Feiertage als Zeiten bestimmt zur Zusammenkunft der Gräberbesucher mit den Besuchten (d. h. den Hingeschiedenen). So werden die Trauerfälle Gelegenheiten zu Gastmählern und die Zeiten der Wehklage Anlässe zu geselligen Zusammenkünften.“ Dies letztere entspricht zumeist der Volkssitte in Aegypten, während die Klage über die Beibehaltung der heidnischen Trauergebräuche auf die weitesten Kreise Anwendung finden kann.

Denn trotz aller entgegengesetzter Bestrebungen der Frommen und ihrer Unterstützung durch die weltliche Autorität hat sich die heidnische Art der Trauer und der Todtenverehrung, wenn sie auch vieles Barbarische abgestreift hat, im Islam dennoch in erheblichen Resten zu erhalten gewusst. Die Trauergedichte aus der ʿAbbâsidenzeit unterscheiden sich nur wenig von jenen, die uns aus dem Heidenthum erhalten sind.[1] Die Abwesenheit der Klageweiber von der Leichenbestattung eines fern von den Angehörigen verstorbenen Theuern wird geradezu unter Ausdrücken des Bedauerns hervorgehoben,[2] so sehr dachte man sich ihre Anwesenheit als unerlässliche Bedingung eines anständigen Begräbnisses. Gewerbsmässige Klageweiber lassen zuweilen Trauergedichte durch geschickte Poeten für sich in Vorrath anfertigen, um dieselben dann gelegentlich bei Leichenzügen zu verwenden.[3] Wie weit man in dem Ausdrucke der Pietät vor ehrwürdigen Todten ging, zeigt z. B. die Elegie des Farazdaḳ über den Tod des Chalifen ʿAbd al-ʿAzîz b. Marwân, wo er unter anderen sagt: „Sie küssen den Staub, der seine irdischen Reste bedeckt,[4] so wie im Heiligthum, zu welchem die Pilger wallen, der (schwarze) Stein geküsst wird“,[5] während wieder andererseits

---

kleidung der Frauen (ḥidâd) benutzt mit Vorliebe der Dichter des IV. Jhd. Abû-l-ʿAlâʾ al-Maʿarrî in seinen Vergleichungen; er vergleicht mit der Trauerkleidung die dunkle Nacht, die schwarzen Flügel des Raben u. a. m. (Saḳṭ al-zand I, p. 67 v. 6, 120 v. 4, 166 v. 2; II, p. 57 v. 6, 58 v. 2), ein Beweis, wie gewöhnlich der Gebrauch solcher Kleidung zu jener Zeit in Syrien und Mesopotamien war.

1) Häufig haben spätere Dichter die Phrasen der älteren nur gedankenlos copirt und dieselben als typische Ausdrucksweise ohne realen Grund angewendet. So z. B. sind die Worte aus dem Trauergedichte bei Wright, Opp. arabb. p. 109, 6 (vgl. Ansâb al-ashrâf p. 331, 5) in einem Trauergedicht des Muḥammed al-Lejthî über Jezîd b. Mazjad (st. 185) wiederzufinden: „Werden wohl nach dem Tode Jezîd's die Weinenden die Thränen sparen, oder ihre Wangen schonen? (Aġ. XVIII, p. 116 ult. = Al-ʿIḳd a. a. O. p. 35, 8 v. u.).

2) Aġ. XVIII, p. 20, 26. 3) ibid. III, p. 34 unten; VI, p. 48.

4) Vgl. hierzu Al-Mejdânî II, p. 143, 1.

5) Dîwân ed. Boucher p. 19 penult. Die vom Grabe genommene Erde diente manchem Aberglauben. Al-Firûzâbâdî erwähnt (Ḳâm. s. v. slv) den Volksglauben,

unter den Schmähungen, mit denen zur selben Zeit ein Dichter den Stamm seiner Gegner trifft, auch der Umstand Platz findet, dass der gegnerische Stamm die Gräber der Genossen geringschätzig behandelt.[1]

Unter allen Resten des Todtencultus hat aber der Islam keine mit kräftigerer Missbilligung begleitet, als die Institution der Todtenklage. Um der Verpönung derselben mehr Nachdruck zu geben, hat die spätere Exegese in dem Koranverse 60: 12 das Verbot der Todtenklage gefunden. „Wenn die rechtgläubigen Frauen — so heisst es da — zu dir kommen, um dir zu huldigen (sich verpflichtend), Allâh kein Wesen beizugesellen, nicht zu stehlen, nicht zu buhlen, ihre Kinder nicht mehr zu tödten . . . . . und dir in Allem, was gut ist, nicht widerstreben zu wollen, so nimm ihre Huldigung an.“ Die Worte: „dir in Allem, was gut ist u. s. w.“ werden auf das Verbot der Todtenklage, welche zumeist von Frauen geübt wurde, bezogen.

Man weiss aber, wie wenig alle diese Verbote des Islam gefruchtet haben, wie selten es ihnen — trotz einiger vereinzelter Versuche — gelungen ist, die Uebung von Gebräuchen aufzuheben, welche in jenen Ländern, in welchen jetzt der Islam herrscht, seit uralten Zeiten eingebürgert waren und noch jetzt ohne Unterschied der Confession[2] ausgeübt werden, Gebräuchen, von welchem der Spötter von Samosata mit Recht sagen konnte: „Zu dieser unvernünftigen Gewohnheit der Todtenklage scheinen sich alle Völker des Erdbodens das Wort gegeben zu haben.“[3] Noch lange nach Muhammed,

---

dass einem Grabe entnommene Erde, in Wasser gelöst, den Liebesgram heilt; dieser Trank wird Sulwân genannt; vgl. Trumelet, Les Saints du Tell p. 319. Die Schî'iten schreiben bekanntlich der Erde, welche dem Grabe Ḥasan's, Ḥusejns oder anderer Imame entnommen wird, besondere Heil- und Schutzkräfte gegen allerlei Krankheiten zu. Die Chàk-i-Kerbelà soll unter anderen Tugenden auch die Kraft haben, die Windbraut zu besänftigen, wenn man von der heiligen Erde ein paar Körner dem heulenden Element entgegenstreut ('Abd al-Kerîm, Voyage de l'Inde à la Mekke, übers. von Langlès, Paris 1747, p. 113). Um der in Anbetracht der grossen Nachfrage voraussichtlichen Erschöpfung dieser Heilmittel zuvorzukommen, behaupten sie, dass jene Heilkraft nicht ausschliesslich den heiligen Gräbern, sondern dem ganzen Erdreich innewohnt, welches dieselben im Umkreis von vier Quadratmeilen umgiebt. Muḥammed b. Aḥmed al-Ḳummî hat diesen Aberglauben in seinem Kitâb al-zijârât ausführlich behandelt und im Keshkûl p. 107 findet man Auszüge aus dieser Darstellung.

1) Aġ. II, p. 104, 13.

2) Auch die Juden des Orients haben die Sitte der Todtenklage, von welcher in den biblischen und talmudischen Schriften so oft die Rede ist (Geiger, Jüdische Zschr. XI, p. 257), bis zum heutigen Tage aufrecht erhalten. Ueber Klageweiber in Jerusalem berichtet Schwarz, in Geiger, Wissensch. Zschr. für jüd. Theologie IV (1839), p. 303, Luncz im Jahrbuch Jerusalem I, hebr. Theil p. 11.

3) Lucians sämmtliche Werke, übersetzt von Wieland (Ausgabe von 1798), V, p. 205: „Von der Trauer um die Verstorbenen.“ Sehr belehrend für die

sogar bis in die neueste Zeit herab, finden wir, mit Ausnahme weniger Gegenden, wie z. B. des traditionstreuen Medina,[1] die Todtenklage in voller Geltung. Auch in Südarabien scheint sie früh dem muhammedanischen Gesetz gewichen zu sein. Der Geograph und Historiker Südarabiens im IV. Jhd., Al-Hamdânî, widmet einen eigenen Abschnitt eines nicht zugänglichen Werkes der Beschreibung der südarabischen Todtenklage und ein besonderer Paragraph seiner durch D. H. Müller herausgegebenen „Geographie der arabischen Halbinsel" zählt jene Orte Jemens auf, an welchen die Todtenklage zur Zeit des Verfassers geübt ward; es ist im Ganzen der kleinere Theil der beträchtlichen Provinz. Aber es ist auch belehrend, zu sehen, in welchen Formen sich dort der altheidnische Gebrauch erhalten hatte. In Chejwân wird die Todtenklage über einen Verstorbenen so lange geübt, bis ein anderer Mann seines gleichen stirbt und sich die Klage um den letztern an jene um den früher Verstorbenen anschliesst. Ausser der durch Klageweiber ausgeführten Nijâḥa waren dort auch Wechselgesänge üblich, bei denen einestheils Klageweiber, anderntheils Mawâlî-männer mitwirkten.[2] Das Weichen der Todtenklage vor den Gesetzen des Islam ist aber immerhin nur eine Ausnahme; in den meisten Gebieten, wo sie in vorislamischer Zeit einheimisch war, hat sie sich auch förder zu erhalten gewusst.[3]

Am vollkommensten und durch den Islam am mindesten abgeschwächt hat sich dieser Brauch in Syrien erhalten und dem besten Kenner dieses Theiles des Morgenlandes verdanken wir eine ausführliche Darstellung der Todtenklage in Syrien,[4] welche uns zeigt, wie machtlos die abschreckenden Drohungen der Tradition und der spätern Theologie[5] gegenüber den uralten Einrichtungen der semitischen Gesellschaft sich erwiesen; hat man doch in Beerdigungsgebräuchen auch sonst uralte Sitten bis in die späteste Zeit festgehalten.[6] Man hat, um diese Zähigkeit der alten Institution zu charakte-

---

heidnischen Ueberreste, die sich in der Todtenklage zu erhalten pflegen, ist ein Aufsatz über diese Gebräuche in Grossrussland, Globus, Bd. 50 (1886), p. 140, ferner über die Todtenklage in Mingrelien: Revue de l'histoire des religions XVI, p. 90 ff.

1) Burton l. c. II, p. 167. 2) Ǵazîrat al-'arab p. 203.

3) Vgl. Rödiger's Anmerkung zu Wellsted's Reise in Arabien I, p. 150 Anm. 110; Russel, Naturgeschichte von Aleppo, übers. von Gmelin (Göttingen 1797) I, p. 433.

4) Wetzstein, „Die syrische Dreschtafel", Zeitschrift für Ethnologie V, (1873), p. 295—300.

5) Die Theologen wussten drastische Mittel gegen sie anzuwenden. Sie erdichteten unter anderen eine Drohung Muhammeds, dass die Klageweiber „am Tage der Auferstehung in Beinkleider aus Theer und Hemden aus Krätze gekleidet sein werden."

6) In Adolf von Wrede's Reise in Hadhramaut etc., herausgeg. von H. von Maltzan, p. 239—49 findet man ein bemerkenswerthes Beispiel.

risiren, dem Muhammed folgenden Ausspruch untergeschoben; „Vier Dinge sind es unter den Gewohnheiten des Heidenthums, die meine Gemeinde nicht lassen kann: die Prahlerei mit geübten Wohlthaten, das Bemäkeln der Abstammung Anderer, den Glauben, dass die Fruchtbarkeit von den Gestirnen abhänge und die Todtenklage“;[1] lauter Dinge, gegen die Muhammed und die späteren Förderer seiner Lehre energisch ankämpften, ohne jedoch in Bezug auf dieselben heidnische Sitte und heidnischen Glauben verdrängen zu können.

---

1) Ibn Ḥaǵar I, p. 505; Fachr al-dîn al-Râzî, Mafâtîḥ al-ġejb VIII, p. 193.

III.

Heidnischer und muhammedanischer Sprachgebrauch.

(Zu Seite 31 Anmerkung 1.)

Die muhammedanische Tradition verpönt die Begrüssungsarten der Ġâhilijja (in'am ṣabâḥan, Zuhejr, Mu'all. v. 6; 'Ant., Mu'all. v. 4; Imrḳ. 40: 1. 52: 1 ff.; auch 'imi ẓalâman, Aġ. XII, p. 50, 10) und will an ihre Stelle den Salâm-gruss einsetzen (vgl. Sprenger III, p. 482. 485). Es ist daher ein Anachronismus, wenn Philologen den Salâm-gruss aus heidnischen Zeiten überliefern (Huḏejl., Einleitung zu nr. 219, p. 52, 7. 8). Hingegen gebrauchen muhammedanische Dichter neben anderen altarabischen Momenten, welche ihre Actualität verloren hatten, in ihren Gedichten auch die heidnische Art der Begrüssung (Jaḳ. III, p. 656, 1). Ausser dieser allgemeinen Begrüssung hat die muhammedanische Tradition ihr Augenmerk auch auf specielle Begrüssungsarten ausgedehnt, um dieselben zu verpönen; z. B. die Begrüssung eines neuvermählten Paares mit den Worten: bi-l-rifâ'i wal-banîna (in Eintracht und mit Kindersegen), wofür als traditionsgemässer Wunsch die Formel empfohlen wird: 'alâ-l-chejri wal-barakati wa 'alâ chejri ṭâ'irin (zu Gutem und zum Segen und unter gutem Auspicium, B. Nikâḥ nr. 57, Muslim III, p. 324; vgl. die Formel: 'alâ bad'i-l-chejri wal-jumni, Al-Mejdâni I, p. 417). Manche Theologen halten allerdings auch den Gebrauch der erstern, angeblich aus der Ġâhilijja stammenden Wunschformel für unbedenklich; vgl. Al-Tiġâni, Tuḥfat al-'arûs (Paris 1848), p. 29 ff. Aġ. XI, p. 90, wird die alte Formel mit diesen Worten erwähnt: bi-l-rifâ'i wal-banîna wal ṭâ'iri-l-maḥmûdi.

Die Untersagung des Gebrauches gewisser Ausdrücke ist nicht auf blosse Gruss- und Wunschformeln beschränkt. Auch in andere Sphären gehörige Ausdrücke werden untersagt und durch entsprechendere ersetzt. Man dürfe nicht sagen halaka-l-nâs (die Menschen sind zugrunde gegangen, Muslim V, p. 263). Statt chabuthat nafsî müsse man sagen: laḳisat n. (B. Adab nr. 99); statt nasi'tu (ich habe vergessen) nusi'tu (man hat mich vergessen

lassen, B. Faḍâ'il al-Ḳur'ân nr. 26). Eine Mauer der Kaʿba, welche den Namen Ḥaṭîm führte, dürfe man im Islam nicht mit diesem Wort benennen (Manâḳib al-anṣâr nr. 27). Das bekannte Hausopfer müsse man statt dem heidnischen ʿaḳîḳa anders nennen: nasîka oder ḏabîḥa (Ḳasṭ. VIII, p. 279), ebenso wie man den Fastenmonat nicht einfach Ramaḍân, sondern shahr Ram. nennen solle (B. Ṣaum nr. 5). Den Weinstock dürfe man nicht karam nennen (Abû Dâwûd, Commentarausg. Dimnati, p. 232). In B. Adab nr. 99 ff. wird man weitere Beispiele aus der beträchtlichen Anzahl der durch den Islam verpönten Ausdrücke finden. Manche Formeln, wie z. B. der Willkommgruss marḥaban, haben sich durch eine Tradition, welche sie aus dem Munde des Propheten anführt, legitimiren müssen. Soweit erstreckt sich die beabsichtigte Reform mit Hinsicht auf alltägliche Ausdrücke und Redewendungen, dass sie auch geringfügige Interjectionen in ihren Kreis einbezog. Das Kameel, das in seinem Gange stecken bleibt, möge man nicht mit dem Rufe daʿdaʿ aufmuntern, sondern durch eine Anrufung Gottes, dem Thiere wieder Kraft zu verleihen (Scholien zu Al-Ḥâḍira ed. Engelmann p. 10, 5). Andere Beispiele für diese Dinge sind zusammengestellt bei Al-Ǵâḥiẓ, Kitâb al-ḥejwân (Wien. Hschr.) fol. 60ᵃ ff. und bei Al-Sujûṭî, Muzhir I, p. 141.

Aus theologischen Gründen hat man auch versucht, den Gebrauch des Ausdrucks rabb zu beschränken. Da durch den Sprachgebrauch des Koran rabbî, mein Herr, als eine speciell auf Gott bezügliche Anrede sanctionirt ist, so möge man dieselbe nicht Menschen zuwenden. Bei Muslim V, p. 70, wird dem Propheten folgender Ausspruch in den Mund gelegt: „Es sage niemand: Gieb deinem Herrn (rabbaka) zu essen oder zu trinken, auch sage niemand von seinem Herrn rabbî, sondern sejjidî maulâja;[1] auch sage man nicht: mein Diener, meine Magd (ʿabdî, amatî), sondern: fatâja, fatâtî, ǵulâmî." ʿAbd heisst der Mensch nur im Verhältniss zu Gott.[2] Noch weiter geht eine Tradition bei Abû Dâwûd ibid. p. 216, nach welcher selbst der Prophet die Anrede als sejjid (Herr) ablehnte, da dieselbe ausschliesslich Allâh zukomme. Bekanntlich liess sich der wirkliche Sprachgebrauch durch solche theologische Bedenken nicht massregeln. Gegen die

1) Spitzfindige Philologen haben bei diesem Ausdrucke die Wortfolge: sejjidanâ wamaulânâ als uncorrect verpönt und, gestützt auf logische Argumente, sowie auf einige aus den Poeten angeführte Stellen, als allein richtig die Reihenfolge maulânâ wa sejjidanâ nachgewiesen. Al-Ṣafadî hat hierüber in seinem Commentar zur Risâla ǵahwarijja des Ibn Zejdûn eine weitläufige Abhandlung geliefert.

2) Man wird hierbei unwillkürlich an den Galiläer Juda erinnert (Joseph. Flav. Antiqu. XVIII, 1: 6), der die Ansprache δεσπότης keinem Menschen zugestehen wollte.

Benutzung des Wortes rabb im stat. cstr. in der Bedeutung ṣâḥib, Eigenthümer einer Sache, ein Sprachgebrauch, der im Arabischen ungemein verbreitet ist (rabb al-ḳabr, der im Grabe Ruhende, Aġ. I, p. 44, 8; auch im Femininum: rabbat al-menzil, rabbat al-sulṭân, Aġ. IX, p. 86, 14; rabbat al-chidr, Nöldeke, Beiträge p. 85 v. 11; rabbat al-nâr, Abû-l-'Alâ', Saḳṭ II, p. 113 v. 1; rabbat al-dimliġ, ibid. p. 193 v. 1), hat man sich im Allgemeinen nicht aufgelehnt (vgl. über diese Anwendung Al-Maḳḳarî I, p. 481). Aber einige scrupulose Theologen haben auch diesen Sprachgebrauch zu beschränken versucht. Wir erfahren von Al-Mâwerdî, dessen Aeusserung der Lexicograph Al-Fîrûzâbâdî anführt, in welcher Richtung diese Beschränkung versucht wurde: „Setzt man dem Worte rabb den Artikel vor (al-rabb), so kann das Wort nur mit Beziehung auf Gott angewendet werden, mit Ausschluss der Creatur; bleibt aber der Artikel weg, so kann das Wort auch auf Geschaffenes angewendet werden. Man kann also sagen: rabb al-mâl (der Besitzer des Vermögens), rabb al-dâr (der B. des Hauses). Alles dies ist nach der allgemein anerkannten Lehre (al-ġumhûr) erlaubt. Es giebt aber eine Meinung, welche diesen Ausdruck ausschliesslich für Wortgruppen, wie rabb al-mâl, gestattet, wo rabb mit leblosen Dingen zusammengestellt wird; diese Beschränkung ist aber ein Irrthum und widerspricht der Sunna" (Kitâb al-ishârât ilâ ma waḳa'a fî kutub al-fiḳh min-al-asmâ' wal-amâkin wal-luġât, Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. nr. 260, fol. 48ª). Man ersieht aus diesen Beispielen, wie sorgfältig die muhammedanischen Theologen sich bestrebten, auch die Sprache in religiösem Sinne zu discipliniren.

IV.

Der Gebrauch der Kunja als Ehrenbezeigung.

(Zu Seite 120.)

Unter den mannigfachen Arten der Herabsetzung, welche die Fanatiker des arabischen Stammesstolzes den Mawâlî zumutheten, bezieht sich eine auf ihre Benennung. Man möge sie nicht mit einer Kunja (Abû N.), sondern vielmehr mit ihrem blossen Eigennamen (ism) oder mit dem Familien- oder Gewerbenamen (laḳab) nennen.[1]

Diese Beschränkung wurde zwar niemals ausgeführt; mindestens finden wir zu allen Zeiten Mawâlî-namen, die eine regelrechte Kunja darstellen. Jedoch ist die erwähnte Beschränkung, wenn auch nur als theoretische Gesinnungsäusserung des Rassenfanatismus jedenfalls charakteristisch. Der Araber fand in den verschiedensten Zeitaltern ein Zeichen der Freundschaft und Hochachtung darin, wenn er jemand mit der Kunja rief. Dafür sind die Worte des Dichters charakteristisch: „Ich benutze die Kunja (aknîhi), wenn ich ihn rufe, um ihn dadurch zu ehren (li-akrimahu), und nicht rufe ich ihn mit einem Beinamen (wa lâ ulaḳḳibuhu)“ (Ḥam. p. 510 v. 3). Aḥmed b. Ḥanbal — so erzählt Ṭab. Ḥuffâẓ VIII, nr. 15 — nannte den Ibn al-Madînî nie beim Namen, sondern immer mit der Kunja; dadurch wollte er seiner Hochachtung Ausdruck geben. Der Chalif Al-Wâthiḳ nannte den Gesangskünstler Isḥâḳ b. Ibrâhîm al-Mauṣilî — er war von persischem Stamm — immer nur mit seiner Kunja, um ihn dadurch zu ehren (rafʿan lahu, Aǵ. V, p. 60, 5 u.), und dasselbe hatte auch früher Hârûn al-Rashîd gethan, der ihm die Kunja Abû Ṣafawân verlieh (ib. p. 52, 6). Aus späterer Zeit bietet Ibn Abî Uṣejbiʿa (ed. A. Müller I, p. 183, 3 v. u.) ein analoges Beispiel; vgl. auch Al-Ḳasṭalânî zu B. Adab nr. 113 (X, p. 132) und ZDMG. VI, p. 105, 5 u.

Angesehene Magnaten unter den alten Arabern hatten zur Bezeichnung ihres höhern Ansehens mehrere Kunja's (Laṭâ'if al-maʿârif ed. de Jong p. 59). Bemerkenswerth ist auch die Erscheinung, dass Kriegshelden im Kriege eine andere Kunja benutzten als im Frieden, wofür bei Al-Ǵâḥiẓ, Bajân fol. 108ᵇ mehrere Beispiele angeführt sind. Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieselbe Person in verschiedenen Ländern verschiedene Kunja's benutzen könne (Ibn Bashkuwâl ed. Codera nr. 1001, p. 457, nr. 1285, p. 577 f.).

---

1) Al-ʿIḳd II, p. 90. Vgl. Kremer, Culturgesch. Streifzüge p. 64, 7 v. u.

V.

Schwarze und Weisse.

(Zu Seite 136 Anmerkung 5.)

Die Araber nennen sich im Gegensatz zu den Persern Schwarze oder überhaupt Dunkelfarbige (achḍar, vgl. Al-Tebrîzî, Ḥam. p. 282; Al-Mâwerdî ed. Enger p. 300, 4 = Aġ. XV, p. 2, 4); die Perser werden gewöhnlich als Rothe, d. i. Hellfarbige, bezeichnet (aḥmar, oder femin. ḥamrâʾ), Al-Balâḏorî p. 280; Ǵazîrat al-ʿarab p. 212, 7; Al-Mubarrad p. 264. Die Banû-l-aḥrâr nannte man in Kûfa: Al-aḥâmira, Aġ. XVI, p. 76, 5. Consequenterweise gilt diese Farbenbezeichnung auch für Mawâlî. B. Ajmân nr. 41: „ein Mann von dem Tejm-allâh, röthlich als wäre er ein Maulâ.“ Roth ist hier die Bezeichnung für die helle Farbe im Allgemeinen. Dasselbe Farbenattribut wird auch von anderen nichtarabischen Rassen angewendet, Ṭab. II, p. 530, 3 von den Rûm; B. Ǵihâd nr. 94. 95 ḥumr al-wuǵûh von den Türken (vgl. Jâḳ. I, p. 838, 17). In Spanien nannten die Araber die eingeborenen Christen: Banû-l-ḥamrâʾ oder Al-ḥamrâʾ (Dozy, ZDMG. XVI, p. 598). Es bedarf nicht der besonderen Hervorhebung, dass Moḍar al-ḥamrâʾ (Nâb. 13: 9; Ṭab. II, p. 551 ult.; Al-Jaʿḳûbî I, p. 255; Al-Masʿûdî III, p. 236) hier nicht in Betracht kommt, sondern auf einen besondern legendarischen Grund zurückgeführt wird. Eine auf nichtarabische Nationen angewendete Bezeichnung als hellfarbig ist auch Al-Dejlemî al-ashḳar (Sîrat ʿAntar III, p. 29, 11), auch die Franken werden zuweilen als shuḳr bezeichnet (ZDMG. II, p. 239, 19).

Zu dieser Gruppe gehört auch Banû-l-aṣfar, eine Benennung der Griechen, die man in einem dem vorislamischen ʿAdijj b. Zejd zugeschriebenen Gedichte (Aġ. II, p. 36, 19) findet. Die Literatur über diese Benennung ist bei Steinschneider (Polemische und apologetische Literatur p. 257 Anm. 36) zusammengestellt. Hinzuzufügen wäre noch der Excurs des Ibn Challikân nr. 799 (X, p. 9 ed. Wüstenfeld) über diese Benennung, der wir auch bei Al-Buchârî, Ṣulḥ nr. 7 begegnen. Aṣfar

wird in der That als Gegensatz von aswad gebraucht. Aġ. V, p. 9, 15 al-ṣufr wal-sûd = weisse und schwarze Sclavinnen. Genealogen, welchen die richtige Beziehung dieser Benennung als Farbenbezeichnung nicht einleuchtete, haben in Aṣfar den Namen eines Enkels des Esau, Al-aṣfar, Vater des Rûmîl, des Stammvaters der Rûm, erkennen wollen (Jâḳ. II, p. 861, 18). Es ist dies kein anderer als der Ṣefô der Genesis 36: 11; die Information der muhammedanischen Genealogen beruht auf der LA. der LXX: Σωφάρ (Rûmîl ist wohl an Reʿû'êl, Gen. 36: 10, angelehnt).

Al-aḥmar wal-aswad „Rothe und Schwarze" bedeutet: Araber und Nichtaraber, d. h. die ganze Menschheit (Ibn Hishâm p. 299, 13) oder alle Welt, ohne den Farbenunterschied der Rassen besonders in Betracht zu ziehen (z. B. ibid. p. 546, 9). Man wendet diesen Gegensatz auch auf Thiere (ḥumr al naʿam wa sûduhâ, Aġ. XIV, p. 83, 10) und leblose Dinge an, um zu sagen, dass man eine ganze Species in ihrer Totalität im Sinne hat. Man sagt z. B. ḥumr al-manâjâ wa sûduhâ (Aġ. XIII, p. 38, l. 12; 167, 6 u.). Auch die Ausdrucksweise al-ṣafrâ' wal bejḍâ' (= alles was existirt), verdient in diesem Zusammenhange Beachtung (Kuṭb al-dîn, Chron. d. St. Mekka p. 91 ult.).

VI.

Traditionen über Türken.

(Zu Seite 151 ff.)

Das Ueberhandnehmen des Türkenthums im Islam ist Gegenstand einiger dem Muhammed zugeschriebenen prophetischen Aussprüche, welche man bei Jâkût I, p. 838, 15 ff. findet, dieselben sind nur die Weiterbildung eines ältern Kerns, B. Manâkib* nr. 25.

Der Antagonismus der Araber gegen das türkische Element drückt sich in Sprichwörtern und Legenden aus. Die volksthümliche Etymologie hat den Namen Turk mit dem arab. Verbum taraka in paranomastische Beziehung gebracht (vgl. Fâkihat al-chulafâ' p. 227, 16, dieselbe Legende bei Wetzstein, ZDMG. XI, p. 518) und den Spruch gebildet: Utruk al-Turka mâ tarakûka in aḥabbûka akalûka, wa'in ġaḍibûka ḳatalûka, d. h. „Verlasse die Türken, so wie sie dich verlassen haben, wenn sie dich lieben, essen sie dich, wenn sie dich hassen, tödten sie dich", vgl. Abû Dâwûd p. 183; Ibn Ḥaǵar I, p. 998. (Diese letztere Alternative findet man in anderer Anwendung in der Waṣijja des Loḳmân, Al-Damîrî II, p. 50, 8.)

Hinsichtlich des soeben angeführten Spruches ist zu bemerken, dass vom Propheten auch die Mahnung angeführt wird: utrukû-l-Ḥabasha mâ tarakûkum, Aǵ. XIX, p. 113, 5 v. u., in einer Variante dieses Ausspruchs ibid. I, p. 32, 7 mit dem Nachsatze: „wenn sie hungrig sind, stehlen sie; wenn sie gesättigt sind, sind sie unzüchtig." Es ist nicht unmöglich, dass die Beziehung des Spruches auf die Ḥabash die ursprüngliche Fassung desselben bietet, welche dann, unterstützt durch das etymologische Moment, auf Turk übertragen wurde. Die Verbindung dieses Volksnamens mit dem Verbum taraka hat man in späterer Zeit leicht in selbständigen Wortspielen weitergebildet. Muhaddab al-dîn Abû-l-Faraǵ al-Mauṣilî in Emessa (st. 582) sagt in einem Gedichte von einen aegyptischen Vezir:

A'maḍahu-l-Turka abǵî-l-faḍla 'indahumu * wal-shi'ru mâ zâla 'inda-l-Turki matrûkâ.

Ibn al-Mulaḳḳin, Hschr. der Leidener Universitätsbibl. nr. 532, fol. 144; vgl. Additamenta zu Wüstenfeld's Ibn Challikân II. p. 118 penult.

Es ist allerdings zu bedenken, dass die meisten in Umlauf befindlichen arabischen Sprüche über und gegen Türken nicht auf jene ältere Zeit des türkischen Uebergewichtes über das Araberthum, von welcher im Text die Rede ist, Bezug haben, sondern auf die durch die Folgen des Tatareneinbruchs unter Hûlagu und in weiterer Entwickelung durch die Osmanenherrschaft im Islam hervorgerufenen Zustände gemünzt sind. Mit dieser letztern hat sich das muhammedanische Gewissen auf Grund von Ǵafr-verkündigungen auseinandergesetzt (Al-Ṣiddîḳî fol. 59[b] ff.; ZDMG. XLI, p. 124 Anm. 2), aber das arabische Rassengefühl hat sich auch gegen dasselbe aufgebäumt (Burton, Personal narrative II, p. 20; Didier, Ein Aufenthalt bei dem Gross-Sherif von Mekka p. 194; Doughty, Travels II, p. 524 oben, p. 128 Anm. 8). Eine Volkslegende über den Uebergang der Reichsmacht von den Arabern an die Türken findet man bei Urquhardt, The pillars of Hercules I, p. 330, dieselbe Legende wird auch in Léon Roches' Trente-deux ans à travers l'Islam I (1884), p. 130 erzählt. In später Zeit entstand wohl das Sprichwort: Ẓulm al-Turk walâ ʿadl al-ʿarab „Lieber die Ungerechtigkeit der Türken als die Gerechtigkeit der Araber."

VII.

Arabisirte Perser als arabische Dichter.

(Zu Seite 162 unten.)

Diesem Ideenkreise scheint noch im VI. Jhd. ein Gedicht des aus Nîramân in Persien (Bezirk von Hamadân) stammenden arabischen Dichters Aḥmed b. Muḥammed genannt Ḍû-l-mafâchir anzugehören. Der Dichter, der wohl sonst nicht sehr viel Localpatriotismus hegte (Jâḳ. IV, p. 856, 14), hat sich gegenüber der Satire jener, die ihm seine persische Abstammung vorhielten, als berechtigten arabischen Dichter zu vertheidigen:

Fa'in lam jakun fî-l-ʿurbi aṣlî wamanṣibî
Walâ min ǵudûdî Ja'rubu(n) wa Ijâdu
Faḳad tusmiʿu-l-warḳâ'u wahja ḥamâmatun
Waḳad tanṭiḳu-l-autâru wahja ǵamâdu.

Mit dieser Nöthigung, seinen persischen Ursprung gegen die Angriffe der Nationalaraber zu vertheidigen, steht auch ein Epigramm im Zusammenhang, in welchem Ḍû-l-mafachir nach Art shuʿûbitischer Vorgänger die Ansprüche der Araber auf Anerkennung ihrer edlen Abstammung in frivoler Weise ins Lächerliche zu ziehen sucht. Als wäre dasselbe den shuʿûbitischen Mustern abgelauscht, die wir in unserer Abhandlung kennen zu lernen Gelegenheit hatten (p. 192), wird auch in demselben die Tugend und Treue der Mütter in Zweifel gezogen. Es lautet:

Da'âwî-l-nâsi fî-l-dunja funûnun
Wa ʿilmu-l-nâsi aktharuhu ẓunûnu
Wakam min ḳâ'ilin ana min Fulânin
Wa ʿinda Fulânata-l-chabaru-l-jaḳînu.

(Al-Bâcharzî, Dumjat al-ḳaṣr Hschr. d. Wien. Hofb. Mxt. nr. 207 fol. 46ª, 51ª.)

Index.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

